OLZ

XLVI / 3 MÄRZ 1943

Die seelische Entwicklung des Dichters Hafis läßt sich ermitteln[1].

Von Karl Stolz.

Die Tatsache ist *geläufig, daß ein persisches lyrisches Gedicht wenig oder nichts über Lebensumstände und persönliche Lebensanschauung seines Urhebers aussagt,* es findet sich kein Hinweis auf Entstehungszeit, Beziehung zu dem Leben des Dichters. *Es steht in einer festen Überlieferung der Formen und Themen, hinter der die Persönlichkeit des Dichters ganz zurücktritt.* Die persische Poesie ist *nicht Erlebnisdichtung, sondern Fortführung und Verfeinerung eines festen, überlieferten Stils mit gegebenen Themen und gegebenen Ausdrucksmitteln* und läßt *der Individualität nur einen ganz begrenzten Spielraum.* Auch *Hafis trat, als er zu dichten begann, das Erbe einer fast vierhundertjährigen Formüberlieferung an, der er sich ohne Vorbehalt unterwarf.* Das schließt natürlich nicht aus, daß die orientalischen Dichter und Denker eine oft sehr bewegte seelische Entwicklung durchgemacht haben, wie sie uns etwa durch den Munqid bekannt wurde. Sie sind keine Schemen, sondern Menschen von Fleisch und Blut. Die persische Poesie läßt der Individualität nur einen *begrenzten Spielraum,* aber doch einen Spielraum, der ausreicht, um ein Gedicht „charakteristisch" für diesen oder jenen Dichter erscheinen zu lassen.

Im Leben des Dichters selbst gibt es mit psychologischer Notwendigkeit verschiedene Perioden. Es ist gänzlich ausgeschlossen, daß Jugend, Reife und Alter, daß die Erfahrungen und Erlebnisse keine Spur im Seelenleben des Dichters hinterlassen sollten. Der 50jährige Hafis ist ein anderer als der 25jährige und, wenn auch die persische Poesie nicht Erlebnisdichtung ist, so muß doch zugegeben werden, daß der Individualität ein begrenzter Spielraum gelassen wird. Und dieser begrenzte Spielraum genügt, um des Dichters Individualität durch den überpersönlichen Stil dem verstehenden Auge erkennbar werden zu lassen, so etwa wie uns Meister Pilgram durch sein Fensterchen inmitten des von ihm geschaffenen unpersönlichen gotischen Maßwerks anblickt.

An dem Vorhandensein einer seelischen Entwicklung irgendeines Dichters zu zweifeln, erschiene uns widersinnig, es scheint auch niemals ein solcher Zweifel geäußert worden zu sein, so daß wir ihr Vorhandensein nicht beweisen müssen. Die Frage lautet nur, *läßt sich die seelische Entwicklung des Dichters Hafis ermitteln?*

Nehmen wir das Vorhandensein einer seelischen Entwicklung an, nehmen wir weiter an, *daß ein persisches lyrisches Gedicht wenig oder nichts über Lebensumstände und persönliche Lebensanschauung seines Urhebers aussagt,* so wollen wir uns an das Wenige halten und versuchen, ob nicht aus dem Wenigen, das ein persisches Gedicht über *Lebensumstände und persönliche Lebensanschauung seines Urhebers aussagt,* in einem ganzen Diwan sich einiges Brauchbare zusammenstellen läßt, nicht etwa in dem Sinne, daß die persische Poesie *Persönlichkeits- und Erlebnisausdruck* wäre, *die seit dem jungen Goethe und der Romantik selbstverständlich geworden sind.* Eben weil dies nicht der Fall ist, müssen wir zu so absonderlichen Mitteln greifen, wie wir es getan haben, müssen wir uns an Zufälligkeiten und Äußerlichkeiten halten, die der Deuter eines modernen Dichters verschmähen, ja mit Entrüstung von sich weisen würde.

Es ist eine psychologische Grundtatsache, daß alle Äußerungen und Auswirkungen eines Menschen sich im Laufe seines Lebens ändern. Schrift, Bewegungen, Ausdruck, Sprache, konstruktives Denken in der Architektur, zeichnerische Konzeption; und gerade in der Poesie sollte es anders sein? Der Unterschied zwischen dem orientalischen und dem abendländisch-modernen Dichter besteht nur darin, daß der Kunstwille dieses der Individualität den größtmöglichen Ausdruck gibt, während der Kunstwille jenes die Individualität verschwinden läßt, d. h. der Dichter will die Individualität verschwinden lassen. Kann er es aber auch? Wir halten dafür, daß er es nur bis zu einem gewissen Grade kann. Hafis — wollen wir annehmen, — ging nicht darauf aus, *carmina non prius audita zu singen,* und doch sind es ohne Zweifel carmina non prius audita geworden.

1) Hans Heinrich Schaeder, Läßt sich die 'seelische Entwicklung des Dichters Hafis' ermitteln? OLZ, 1942, Nr. 5/6. Zitate daraus sind in *Kursive* wiedergegeben.

Karl Stolz, Die seelische Entwicklung des Dichters Hafiz. Ein Versuch. Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes, 48. Bd, 1./2. H. pp. 97—120. Zitate daraus sind gesperrt gesetzt.

Der 60jährige mag vom gleichen Kunstwillen wie der 20jährige beseelt gewesen sein, nämlich die hergebrachten Formen in möglichster Vollkommenheit nachzuahmen, daß aber der 60jährige mit gleichen Gefühlen, gleicher Erfahrung, gleichem Können, gleichem Schwung und gleicher Stimmung geschaffen haben soll wie der 20jährige und daß sich dieser Wandel in der Seele nicht, aber auch gar nicht in der Poesie ausdrücken hätte sollen, zu dieser Überzeugung können wir uns nicht durchringen und müssen wohl den Vorwurf, daß wir uns *von neuzeitlich-abendländischen Vorstellungen von Dichtung und dichterischer Persönlichkeit nicht ... losmachen können*, neuerdings erwarten.

Wir sind sogar der Meinung, daß ein feiner Psychologe, der gleichzeitig ein genauer Kenner des Ostens und eine Hafis kongeniale Natur sein müßte, imstande wäre, aus dem Stimmungsgehalte und den Stileigentümlichkeiten der Werke des Hafis, seine seelische Entwicklung zu erschließen. Wiewohl schon ein derartiger Versuch gemacht wurde[1], scheint uns doch der Mann, der die Voraussetzungen hierzu erfüllte, noch nicht geboren zu sein. So bleibt denn nur der zweite Weg zu beschreiten, dahingehend, aus Äußerlichkeiten und Anspielungen Etappen der seelischen Entwicklung zu erschließen.

Zusammenfassend:

1. Der orientalische Dichter macht eine seelische Entwicklung durch.

2. Diese seelische Entwicklung deutet sich — vom Dichter ungewollt — in seiner Poesie mit psychologischer Notwendigkeit an.

3. Die seelische Entwicklung eines orientalischen Dichters läßt sich aus seiner Poesie ermitteln

a) durch Nachempfinden einer kongenialen Natur,

b) durch systematische Auswertung aller Andeutungen und Anspielungen.

Wir glauben, damit die im Titel der angeführten Arbeit gestellte Frage ausreichend in bejahendem Sinne beantwortet zu haben. Es stellt sich nun eine zweite Frage, ob es uns in unserer Arbeit gelungen ist, die seelische Entwicklung des Dichters Hafis zu ermitteln. Nun, wir bekennen ohne Zaudern, daß wir es nicht wagen, diese Frage zu bejahen. An auffälliger Stelle, nämlich im Untertitel mit gesperrten Lettern bezeichnen wir sie als Versuch, die Behauptung, unser *Aufsatz ... will der Hafisforschung einen neuen Weg weisen*, stammt nicht von uns. Wir sprechen von einem verzweifelten Unterfangen, verwenden immer wieder den Konjunktiv und sind noch heute ganz davon überzeugt, keine Lösung gebracht, sondern nur ein Problem angeschnitten zu haben. In dieser Überzeugung macht uns weder die begeisterte Zustimmung, die uns von vielen Seiten zuteil wurde, noch der herbe, doch sicher wohlwollend gemeinte Tadel, der letzthin von einem Altmeister der Iranistik in dieser Zeitschrift ausgesprochen wurde, irre.

Wir sind auch nicht der Meinung, daß *ein erheblicher Erkenntnisfortschritt*, falls uns je ein solcher gelänge, *gleichzeitig ein schlimmes Zeugnis für die bisherige Hafisforschung bedeutete*, ja uns erscheint dies *als sonderbarer Gedanke*, der, als heuristisches Prinzip angewendet, jeden wissenschaftlichen Fortschritt ertöten müßte. Wir denken im Gegenteil, daß — ganz allgemein — jeder Erkenntnisfortschritt zum Großteil der bisherigen Forschung zu danken ist, auf deren Schultern jeder Fortschritt steht. In diesem Sinne bekennen wir unsere tiefe Verpflichtung gegenüber der bisherigen Hafisforschung, unseren an Ruhm und Wissen, Rang und Leistungen uns so weit überlegenen Kritiker eingeschlossen.

So begrüßen wir denn den Erkenntnisfortschritt, der dadurch erzielt wurde, daß uns manche Irrtümer und Lücken nachgewiesen wurden, und nehmen, wenn schon der Fortschritt des einen ein schlimmes Zeugnis für den andern sein soll, letzteres auf uns.

Ob durch Literaturangaben, wie etwa Brown, Spuler, das Širāznāme (das in Hafis Kindheit abgefaßt wurde) u. a. bloß um des Zitates willen im Rahmen unserer Arbeit ein Erkenntnisfortschritt erzielt worden wäre, möge dahingestellt bleiben. Den Ḫalḫālī-Text haben wir in der Tat nicht eingesehen. Immerhin ist uns durch diese Versäumnis eine unerwartete Freude zuteil geworden. Das *Ġazel B 438, das mit seiner Zahl von 20 Versen und der zweifachen Nennung des Dichternamens ... von vornherein bedenklich stimmen muß*, zerlegten wir aus eben diesen, von uns bloß mit anderen Worten[1] angeführten Gründen in zwei Gedichte. Es wird uns nun vorgehalten, daß bei Ḫalḫālī nur 12 Verse von diesem Gedichte seien. Betrachtet man aber diese 12 Verse, so findet man, daß sie sich mit einer Ausnahme (Vers 14)[2] in dem ersten der von uns heraus-

1) محمود هومن حافظ چه میگوید Teheran 1317 (1938).

1) Eine genauere Betrachtung ergibt, ... daß dieses Gedicht ... zusammengezogen ist. Zunächst ist schon die Länge etwas außergewöhnlich (20 Abjat), ferner haben wir zwei Bayts mit dem Mahlas des Dichters (Hafiz).

2) Zu dieser unrichtigen Beurteilung wurden wir durch die Wiederholung des Reimwortes veranlaßt.

PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

geschälten Gedichte finden, freilich, da wir beide Gedichte gleich lang machen wollten, was ein Fehler war, kamen 4 Verse ins zweite Gedicht. Wir haben also das Gedicht nahezu in seiner ursprünglichen Reinheit — um 4 Verse verkürzt — wiederhergestellt. Ein Ergebnis, das uns mit so großer Freude erfüllt, daß wir dem, der uns darauf aufmerksam machte, zu größtem Danke verpflichtet sind.

Dasselbe gilt vom Sāqīnāma, dessen ersten Abschnitt wir im Vers 29 schließen lassen, während Ḫalḫālī 31 Verse kennt.

Wir haben also mit ganz geringen Irrtümern einer bestimmten Periode des Hafisischen Schaffens die Verse zugezählt, die sich in der ältesten Handschrift allein finden, und zählten die übrigen Verse zu anderen Perioden, wobei wir von den vorliegenden Texten ausgingen, d. h. sie als hafisisch ansahen. Ob sie wirklich pseudohafisisch sind, müßte unseres Erachtens auch erst bewiesen werden. Die Möglichkeit, daß Sūdīs Vorlage mit echtem Material arbeitete, das Ḫalḫālī nicht zugänglich war, etwa, indem es später auftauchte, wäre immerhin vorhanden. Das Lob Šuǧās macht eine spätere Abfassung und Hinzufügung unwahrscheinlich, denn wer hätte ein Interesse daran gehabt, den verstorbenen Herrscher der ausgerotteten Muzafferidendynastie noch zu verherrlichen?

Daß wir aber überhaupt wichtige Texte unberücksichtigt lassen mußten, ist darauf zurückzuführen, daß unsere Beschäftigung mit den Literaturen des Ostens unter ganz besonders ungünstigen Verhältnissen erfolgte. Unsere Zeit war tagsüber von zermürbendem geistigen Kulidienst erfüllt, damit wir das Brot zum Leben und die Lampe für die Arbeit bei Nacht bezahlen konnten. Und als uns das Schicksal dann wirklich einen Orientaufenthalt gönnte, da führte es uns nicht ins Archiv, sondern ins Konzentrationslager, wo wir nicht MS *Aya Sofya 3945 und 3857* studieren durften, sondern Kartoffeln schälen und Steine klopfen mußten. Und wenn der Leser in diesem Aufsatze brillante Gelehrsamkeit und Zitatenreichtum vermißt, so möge er gütigst zur Kenntnis nehmen, daß er zwischen den Sorgen um Ordonnanzdienst und Brandwache konzipiert wurde.

Nun zum Detail unserer Beweisführung. Die Einteilung in die vier Perioden gemäß den Herrschaftsperioden ist gewiß schablonenhaft. Allein wir mußten von ihnen als dem einzigen Gegebenen ausgehen. Verfeinerte Methoden der Hafisforschung werden gewiß einmal die wirklichen Perioden der Hafisischen Entwicklung herausarbeiten. Für den Anfang konnten wir nichts anderes tun, als die Einteilung der pragmatischen Geschichte zu übernehmen.

In der Auswertung des Materials für unsere Untersuchung sind wir nicht der Meinung, daß *selbstverständlich der Beweis nur an Hand seiner Gazels geführt werden dürfte, in denen seine Kunst sich allein voll entfaltet*, was gälte, wenn wir eine ästhetische Untersuchung durchführten, während für unsere psychologische Untersuchung jede Äußerung des Dichters von Wert ist und nur die psychologisch-biographische Auswertbarkeit entscheidet, ob wir uns des Beweisstückes zu bedienen haben. Einem dichterisch ganz belanglosen Schriftstück könnte unter Umständen hohe Bedeutung zukommen. Einer unserer Freunde, der Bibliothekar der Medschlisbibliothek in Teheran, Herr Ibn Yūsuf Širāzī, vermutet in einem Büchlein dieser Bibliothek mit verschiedenen Aufzeichnungen über Metrik, Poetik u. ä. ein Autograph Hafisens. Sollte sich seine Vermutung bestätigen, so könnte unter Umständen das Studium der geistigen Entwicklung des Dichters große Vorteile daraus ziehen, obwohl sich seine *Kunst* darin nicht *voll entfaltet*, das Schriftchen überhaupt nicht als Kunstwerk zu betrachten ist.

In der Beziehung der einzelnen Gedichte auf eine bestimmte Periode können wir nicht mit mathematischer Sicherheit vorgehen, doch prüften wir mit großer Gewissenhaftigkeit und dennoch würden wir angesichts der Akribie einer Kritik, die *ein Chronogramm auf den Tod des Vezirs im Jahre 1353* und ein Gedicht, *das auf die „allzu kurze" Regierung Abu Ishaqs zurück*blickt, die wir als in die Periode Abu Ishaqs gehörig betrachteten, herausgreift und schließt, *beide Stücke gehören also gerade nicht in die Zeit der ersten Periode*, nämlich in die Abu Ishaqs, statt einer Wendung wie Gedichte, die sicher zu dieser Zeit gehören, eine vorsichtigere Ausdrucksweise gewählt haben. Uns erscheint indes diese juristische Beweisführung in Dingen der Literatur nicht gerade sehr fruchtbar zu sein. Wir bleiben *in neuzeitlich-abendländischen Vorstellungen befangen* und halten dafür, daß ein Nachruf auf einen Toten mit großer Wahrscheinlichkeit (gewiß nicht mit absoluter Sicherheit) geistig in die Epoche gehört, in der der Verstorbene mit dem Dichter gemeinsam gelebt und gewirkt hat; diese Wahrscheinlichkeit ist bei einem abendländischen Dichter geringer, dem man eine spätere Rückschau zutrauen kann, bei einem Orientalen steigert sie sich nahezu zur Gewißheit.

Das Motiv des Muḥtasib *ist althergebracht*, die Würde des Muḥtasib eine ständige Einrichtung der alten orientalischen Staaten, daß aber dieses Wort bei Hafis, der wie ganz

Schiras unter Mubārizaddīn, dem Träger dieses Spitznamens, so schwer gelitten hat, jemals in neutralem Sinne gebraucht werden könnte, hat wenig innere Wahrscheinlichkeit für sich. Wir schließen uns hier ganz der Meinung jener Autorität an, die klipp und klar feststellt: „Der Begründer der neuen Herrschaft, ein finsterer Mann, in dem tyrannische Willkür und religiöser Eifer einen schlimmen Bund geschlossen hatten, erhielt für seine Bemühungen um die Ausrottung des vom islamischen Gesetz verbotenen Weingenusses von den Schirasern und so auch in Hafis Gedichten den Spitznamen Muḥtasib, 'der Polizist'"[1].

Daß die Anspielung auf den Landesherrn für uns und auch für Sudi nicht immer ganz durchsichtig ist, hat seinen Grund darin, daß Hafis ja zur größten Vorsicht gezwungen war, da ihm ein durchsichtiger und nachweislicher Angriff auf den Fürsten teuer zu stehen gekommen wäre. Man stelle sich Hafis vor, der in dem halben Jahrzehnt der Herrschaft Mubārizaddīns in Wendungen, die man im Persischen مغموز nennt, mit dem Ausdruck Muḥtasib den Repräsentanten des verhaßten Regimes bezeichnet hat, wie dies jeder im Medschlis versteht, doch mit keiner Wimper zuckt, und derselbe Hafis soll vor denselben Zeitgenossen mit demselben Ausdruck Muḥtasib ein nunmehr harmlos gewordenes Organ der Ordnungspolizei immer wieder zum Gegenstande seiner Poesie gemacht haben? Wir können es nicht glauben.

Die Ordnung der Gazels nach Typen, Auswahl, Übersetzung und Paraphrasierung ist bestimmt ein sehr fruchtbarer Weg zum Verständnis der Dichtung Hafisens, doch schließt diese an sich sehr wünschenswerte ästhetische Untersuchung unsere psychologische Untersuchung keineswegs aus.

Besprechungen.

Allgemeines.

Otto, Walter: **Die älteste Geschichte Vorderasiens.** Kritische Bemerkungen zu B. Hroznýs gleichnamigem Werk. München: C. H. Beck in Komm. 1941. (47 S.) 8° = Sitzungsberichte der Bayr. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Abt. 1941, Bd. II, H. 3. RM 3 —. Bespr. von W. Brandenstein, Graz.

Der Verf. gibt zunächst einen allgemeinen Überblick über das Werk Hroznýs und stellt dabei fest, daß die einzelnen Völker sehr ungleichmäßig behandelt wurden. Besonders lückenhaft ist das kretische Problem dargestellt, gleichwohl aber mit dem Anspruch einer endgiltigen Lösung. Die Methode Hroznýs wird gerade an diesem Beispiel in ihrer ganzen Bedenklichkeit offenkundig. Denn H. benützt zur Deutung der Inschriften alle Ähnlichkeiten und Anklänge in ganz Vorderasien, Ägypten und Indien. Es ist klar, daß auf diese Weise eine genügende Zahl von rein zufälligen Ähnlichkeiten der Zeichen und von Anklängen der Wörter gefunden werden können, so daß zum Schluß der Schein einer Entzifferung entsteht. Die „Entzifferung" der „steinzeitlichen" Funde von Glozel sollte ein genügend abschreckendes Beispiel sein!

O. beanstandet weiterhin, daß H. das Schicksal der indogermanischen Einwanderung zu wenig im Grundsätzlichen verfolgt hat. O. weist dabei besonders darauf hin, daß es sich zunächst „um eine über zwei Jahrtausende erstreckende West-Ost-Bewegung handelt, der später eine große, viele Jahrhunderte lang andauernde Gegenbewegung aus Asien folgte" (Beginn: die Kimmerier). Schon dies allein spricht gegen die Auffassung H.s, daß die Hethiter vom Osten her gekommen wären, ganz abgesehen von zahlreichen anderen Gründen (s. darüber meinen Troia-Aufsatz in der ZDMG 92, 1938, 303ff.).

O. geht dann noch auf die Frage der Hieroglyphen-Hethiter besonders ein. Er weist darauf hin, daß es sich anscheinend nicht immer um genau die gleiche Sprache handelt; weiter daß die ältesten Denkmäler beträchtlich jünger als die ältesten keilschrifthethitischen sind und schließlich, daß es sich zunächst nicht um eine Alltagssprache handeln kann (Monumentalcharakter der Schrift usw.). Daher rechnet O. mit der Möglichkeit, daß das Hieroglyphenhethitische eine konservative Sprachform ist, wobei es sich aber trotzdem um die gleiche Sprache wie das Keilschrifthethitische handle. Demgegenüber bedeutet es eine gewisse Schwierigkeit, daß das Keilschriftheth. als Relativum den im lat. *quis* erhaltenen Stamm besitzt, hingegen das Hieroglyphenheth. den im phryg. ιος erhaltenen! Man könnte allerdings darauf hinweisen, daß das Griech. beide Relativstämme besitzt (ὅς und τίς).

Schließlich zeigt O., daß die anthropologischen Fragen äußerst verwickelt und ungeklärt sind und daß H. zur Entwirrung nichts beigetragen hat.

Im ganzen genommen ist es so, daß sich H. viel zu sehr von seinen Intuitionen leiten läßt, häufig ohne die nötigen Beweise zu liefern. Dies muß, nach O., bei aller Anerkennung der Verdienste H.s, festgehalten werden.

1) Hans Heinrich Schaeder, Goethes Erlebnis des Ostens. Leipzig 1938. p. 107.

Eck, Otto: **Seeräuberei im Mittelmeer.** Dunkle Blätter europäischer Geschichte. München: R. Oldenbourg 1940. (VIII, 304 S., 4 Taf., 2 Abb.) 8°. RM 7.50. Bespr. von G. Stadtmüller, Leipzig.

Bei dieser verdienstlichen Darstellung der neuzeitlichen Seeräuberei im Mittelmeer handelt es sich nicht um das Werk eines zünftigen Fachhistorikers, sondern um die für einen breiteren Leserkreis bestimmte Arbeit eines Außenseiters, der sich mit Liebe und Hingabe in den schwierigen und vielfältigen Stoff versenkt hat und es versteht, in sehr anschaulicher Form eine im wesentlichen zuverlässige geschichtliche Darstellung zu geben. Nach einer ausführlichen Einleitung über die ältere Entwicklung der Schiffahrt und der Sklaverei im Mittelmeer setzt die eigentliche Darstellung im 16. Jh. ein. Anhand der Geschichte der „Barbareskenstaaten" (Algier, Tunis, Tripolis) wird dann die Entwicklung der Seeräuberei durch die Jahrhunderte verfolgt bis zur Eroberung Algiers durch die Franzosen (1830), womit der bisherigen in staatlichem Auftrag betriebenen Seeräuberei großen Stils ein Ende gemacht wurde. Es ist ein farbenreiches und eindrucksvolles Bild, das der Verf. von der Geschichte der Barbareskenstaaten, von der völligen Unsicherheit der Seewege und von den Bestrebungen der europäischen Mächte (Venedig, Frankreich, Spanien, England, Niederlande) zur Sicherung ihres Mittelmeerhandels zeichnet.

Es ist ein unbestreitbares Verdienst, in einer anschaulichen und im wesentlichen zuverlässigen Weise Dinge, die unserem historischen Bewußtsein seit langem fast völlig entschwunden waren, wieder „ausgegraben" und erneut in unser historisches Bewußtein gerückt zu haben. Freilich weist diese Darstellung auch eine Anzahl von Mängeln und Unzulänglichkeiten auf, wie dies bei Werken, die die Frucht von solchen ausschließlich zu diesem Zweck betriebenen liebhaberhaften Studien sind, gewöhnlich zu sein pflegt. Diese Mängel sind vor allem folgende: Dem Verf. sind sehr wesentliche wissenschaftliche Werke zu diesem Thema offensichtlich unbekannt geblieben. So fehlen z. B. in dem im Anhang beigefügten Literaturverzeichnis die folgenden wichtigen Werke: R. Montgomery Martin, History of the british possessions in the Mediterranean: comprising Gibraltar, Malta, Gozo, and the Jonian Islands (London 1837), Samuel C. Chew, The crescent and the rose. Islam and England during the Renaissance (New York 1937); Heinrich Kretschmayr, Geschichte von Venedig. I—III (Gotha 1905ff.); J. S. Corbett, England in the Mediterranean 1603—1713 (London 1904); Paul Masson, Histoire du commerce français dans le levant au XVII^e siècle (Paris 1896); André Bruneau, Traditions et politique de la France au Levant (Paris 1932) u. a. Werke. Das im Anhang zusammengestellte „Literaturverzeichnis" ist durchaus ungleichwertig. Während zahlreiche ziemlich belanglose Schriften angegeben sind, fehlen die oben genannten wichtigen Werke. Manche Titel sind unvollständig oder unrichtig zitiert. Dazu ist die Zitierweise uneinheitlich.

Aus der mangelhaften Kenntnis der früheren wissenschaftlichen Literatur ergeben sich gewisse inhaltliche Mängel. So zunächst die Neigung, dort, wo konkrete Tatsachen nicht vorhanden sind, an deren Stelle allgemeingeschichtliche oder allgemeinmenschliche Erwägungen eintreten zu lassen. Dann die offensichtliche Unvertrautheit mit der islamischen Welt (im Literaturverzeichnis ist noch nicht einmal die „Enzyklopädie des Islam" angeführt). — An Einzelberichtigungen sei noch vermerkt: Der Ausdruck „Barbarei" und „Barbareskenstaaten" für Nordafrika (S. 34 unten) geht nicht unmittelbar auf das lateinische „*barbarus*" zurück, sondern ist vermittelt durch das aus dem lateinischen „*barbarus*" stammende arabische Wort „*berber*". — Statt „Xeres de la Fontera" (S. 36 Mitte) lies: „X. de la Frontera". — Statt „Hermann Cortez" (S. 66 unten) lies: „Ferdinand Cortez". — Der Titel „*Chasseki*" S. 131 Mitte) bezeichnet nicht die Mutter des Sultans, sondern die Lieblingsfrau des Sultans.

Ägyptologie.

Kees, Hermann: **Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik.** = Nachr. Ak. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Klasse 1942, Nr. 2, S. 71—88. Bespr. von E. Otto, Meißen.

Die Schwierigkeit, Kulthandlungen in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu erkennen, beruht, wenn es sich um ägyptische Kulthandlungen handelt, weniger darauf, daß nur geheimnisvolle, bruchstückhafte Andeutungen überliefert seien, als vielmehr in der Symbolik, mit der, wie mit einem verdeckenden Schleier, die ägyptischen Priester diese Handlungen umhüllten. Die Quellen, die wir besitzen, sind zahlreich, fast zu zahlreich, um sie zu überschauen, aber sie klingen merkwürdig eintönig, wirken so, als habe es nur ganz wenige, herrschende Vorstellungen gegeben, als deren Ausdruck die einzelnen im Kult vollzogenen Handlungen uns überliefert sind. Es gehört ein geübter Blick dazu, zu erkennen, daß hinter und

unter der scheinbaren Gleichförmigkeit sich größte Vielfalt verbirgt, daß auch hier eine aus der ägyptischen Religionsgeschichte auch sonst nur allzu gut bekannte Verschiebung der tatsächlichen Verhältnisse vorliegt: Die wenigen, das Land beherrschenden großen Götterkreise haben alles Andersartige, oft Feindliche überlagert, die geschickte Hand der Theologen wob aus widerstrebenden Elementen das scheinbar so einheitliche, gleichsam nahtlose Kleid der Gottheit.

In der vorliegenden Arbeit beschäftigt sich Kees mit einem Ausschnitt aus dem großen Thema der ägyptischen Kulte, mit dem Tieropfer und mit der Symbolik, mit der es die ägyptischen Priester umkleidet haben. Das zugrunde liegende Problem resultiert einerseits aus der allenthalben vertretenen Symbolik: Das Opfertier ist Seth, der für seinen Frevel an Osiris geschlachtet und vernichtet wird, und andererseits der deutlich erkennbaren Vorstellung, daß es meist Speiseopfer sind, von denen der Gott leben sollte, und die, wie wir wissen, letzten Endes zum Lebensunterhalt der Priesterschaft selbst beitrugen, wobei also gerade von der angenommenen Vernichtung (nämlich durch Verbrennen) nicht die Rede sein kann. Dies mahnt zur Vorsicht gegenüber den Formeln, der geschlachtete Götterfeind schwinde auf dem Feuer dahin, so daß nichts von ihm übrig bleibt. Eine genaue Untersuchung über die Art der geschlachteten Tiere deckt einen Gedankengang auf, zu dem wir in den Äußerungen der altägyptischen Kultur vielfach Parallelen wiederfinden: Ausgangspunkt ist eine alte Jägertradition, das Fangen und Töten des in der Wüste lebenden wilden Tieres, das in späterer Zeit durch zahme Haustiere nicht vollwertig ersetzt wird. Ihr eigentlicher Charakter als Wüstentiere enthält eine natürliche Verknüpfung mit Seth als dem Gott der Wüste, mit dessen Verfehmung zwangsläufig die Forderung ihrer totalen Vernichtung (eben als Brandopfer) Hand in Hand geht. Solche innere Widersprüche und Unstimmigkeiten, die eine genaue Überprüfung der Texte aufzeigt, werden Ansatzpunkte zu einer kritischen Analyse; hier beginnen die Fäden, die durch das Labyrinth der sekundären Vorstellungen zum natürlichen Ausgangspunkt führen. In diesem Fall gibt, wie gesagt, der innere Widerspruch zwischen dem Gedanken des Speiseopfers und des Brand- (= Vernichtungs)-Opfers, aber auch die unklare Rolle, die gewisse Tiere wie Schwein, Ziege, Esel als Opfertiere spielen, die Veranlassung, den Sachverhalt genau zu prüfen und die Phasen der Entwicklung wie die verschiedenen Vorstellungskreise voneinander zu scheiden. In diesen eben angedeuteten Gedankengang vom Wildopfer sind andere Opfertypen hineingezogen worden, verbanden sich mit diesen Vorstellungen, so daß eben jenes gleichförmige, einheitliche Bild entsteht, das uns über den wahren Sachverhalt nur allzu leicht hinwegtäuscht. So war zweifellos in älterer Zeit die Bedeutung des Brandopfers eine ganz andere, nämlich die eines Opfers an eine ferne Gottheit, die nur der aufsteigende Rauch erreichen kann.

Es sind nicht nur „Bemerkungen" zu einer Seite der ägyptischen Kulthandlungen, die diese Arbeit enthält, sondern sie bedeutet zugleich einen weiteren Schritt in die noch ungeschriebene Geschichte der ägyptischen Kulte hinein, ein Beispiel für zukünftige, notwendige Arbeiten, die den reichen Stoff für diese Seite der ägyptischen Religion sichten und deuten sollen.

Engberg, Robert M.: The Hyksos Reconsidered. Chicago: The University of Chicago Press [1939]. (50 S.) gr. 8° = Studies in Ancient Oriental Civilization No. 18. Bespr. von Herbert D. Schaedel, Leipzig.

Verf. behandelt in dieser Arbeit die Hyksosfragen und gibt einen sehr anschaulichen und in dieser Zusammenstellung nützlichen Überblick über den augenblicklichen Stand der Forschung. Sein Ziel "to utilize contemporary and early written sources and to blend them wherever possible with the archaeological record" kann als erreicht betrachtet werden.

Nach einer kurzen Einleitung wird das Hyksosproblem in fünf Kapiteln behandelt. Zunächst gibt Verf. eine gute Übersicht über die alten schriftlichen Quellen (S. 4—16). Von Flavius Josephus bis zu den Inschriften auf den Hyksos-Skarabäen findet man alles Wesentliche. Daran anschließend (S. 17—24) bespricht Verf. die archäologischen Quellen unter starker Heranziehung des palästinensisch-syrischen Materials. Im vierten Kapitel (S. 25—34) legt Verf. seine eigentliche neue These vor, daß die Hyksos bereits in der 12. Dynastie in Ägypten auftreten und von der Regierung Sesostris' II. ab als „cultural force" anzusprechen seien. Am Ende des Mittleren Reiches hätten sie dann ihren politischen Einfluß gewonnen, ohne daß eine eigentliche Eroberung von außen her noch notwendig gewesen wäre. Als Hauptbeweisgrund führt Verf. fünf Fundplätze an, in denen Tell el-Jahudîye Vasen gefunden wurden, die eindeutig in die 12. Dynastie zu datieren sind: Buhen, Harageh, Lischt, Kahun und Byblos. Doch vermißt man völlig ein kritisches Eingehen auf

die Fragen nach dem Ursprungsort dieser Gefäßart, die nach dem heutigen Stand der Forschung keineswegs als endgültig gelöst angesehen werden können; ja im Gegenteil scheint eher Nubien als Vorderasien das Ursprungsland dieser Ware zu sein.[1] Und solange darüber keine Klarheit herrscht, wird man auch die Hyksos im Ägypten der 12. Dynastie höchstens als eine Arbeitshypothese gelten lassen dürfen.

Die späteren Hyksos, denen die zweifarbige, oft mit Vogel-, Baum- oder Fischmotiven verzierte Töpferware zuzuschreiben ist, werden im nächsten Abschnitt behandelt (S. 35—40). Diese nennt Verf. „churritisch" „for reason that some of the most characteristic aspects of late Hyksos culture are comparable to material traits employed contemporaneously by a Hurrian-speaking people in northern Mesopotamia" (S. 38). Der Leser wird die vorsichtige Stellungnahme des Verfassers zu den verschiedenen Problemen auch im letzten Kapitel (S. 41—50) über die ethnische Herkunft der Hyksos dankbar begrüßen, zumal gerade auf diesem Gebiet die Phantasie schon mancherlei Blüten getrieben hat. Seine Schlußfolgerung:

> "It is clear, however, that the Semitic element was strong. Hurrians, too, seem to have played a major part in the movement, and it is probable that some of the mixed Habiru class accompanied them. Among other possible participants, Indo-Iranians appear to have made important contributions". (S. 49)

zeigt nochmals die vorsichtig abwägende Haltung des Verfassers, die diese Arbeit zu einer sehr brauchbaren Grundlage für weitere Forschungen macht.

Keilschriftforschung.

Boissier, Alfred: **Mantique Babylonienne et Mantique Hittite.** Paris: Paul Geuthner 1935. (V, 79 S., 5 Taf.) 4°. 50 Fr. Bespr. von Alb. Schott, Bonn.

Laut dem Vorwort will das Buch andeuten, wie die hethitische Wahrsagerei mit der babylonischen und der etruskischen zusammenhängt. Ohne etwa eine Bibliographie geben zu wollen, nennt Boissier eine lange Reihe von Gelehrten, die sich mit der Aufhellung der antiken Wahrsagerei überhaupt (einschließlich der hellenistischen, der etruskischen und der hethitischen) befaßt haben, und kommt dann zur Sache selbst.

Wer ist ein Wahrsager? Wer es versteht, den Menschen die Zeichen zu deuten, in die sich die Absicht der Götter hüllt; so ist die Wahrsagerei ein Nährboden der Religion und wird andererseits von ihr befruchtet[1]. Zwar fehlt es nicht an Beispielen aus der Antike — von Homer bis Seneca und von Hannibal bis Cäsar — wo die Wahrsagerei als Hirngespinst abgetan wird; nichtsdestoweniger ist der Einfluß der Wahrsagerei auf den Lauf des antiken öffentlichen Lebens ungeheuer. Uns aber zeichnen die Urkunden der Wahrsagerei ein vielgestaltiges Bild vom Leben und Treiben der antiken Völker, von ihrem Glauben und von ihren Ängsten (Kap. 1).

Als Begründer der Vorzeichenwissenschaft galt den Babyloniern der König Enmeduranki, der vor der Sintflut in Sippar herrschte. Jahrtausendelang wahrte diese „Wissenschaft" ihren hohen Rang — Könige konnten ihrer nicht entraten, ihre Priester aber mußten von edler Abkunft und von untadeliger Gesundheit sein. Und die Wahrsagerei, besonders die hochgeschätzte Leberschau, blieb nicht auf Babylonien beschränkt: die Hethiter übernahmen sie, und die Etrusker nahmen sie nach Italien mit. Ja, nach Südafrika [richtiger: Mittelafrika] und nach Insulinde ist sie vorgedrungen (Kap. 2).

Im 3. Kap. beschreibt Boissier die altbabylonischen Tonlebern (CT 6, Bu. 89—4—26, 238 [mit 2 Phot.] und Rm. 620) und gibt Proben von ihrer Beschriftung; in den beiden nächsten Kapiteln folgen entsprechende Angaben über die Bronzeleber von Piacenza und über die in Berlin befindlichen hethitischen Tonlebern, die Weidner KUB 4, 71—75 veröffentlicht hat. Von VAT 8320 = KUB 6, 72, hier im Lichtbild wiedergegeben, bietet B. eine von Ehelolf durchgesehene und mit einigen Bemerkungen versehene Umschrift und Übersetzung.

Kap. 6 hat vier Paragraphen (nebst Textproben in Übersetzung): § 1. Leberschau, § 2. Das *KIN*-Orakel (nach B. eine Offenbarung, die einer alten Priesterin zuteil wird), § 3. Das *ḪU ḪUR.RI*-Orakel, § 4. Die Vogelschau.

Dieser § 4 besteht überwiegend aus einer Abschweifung, die den Vogelflug und die etruskische und die griechische Vogelschau behan-

1) Nach der richtungweisenden Arbeit von Junker, Der nubische Ursprung der sogenannten Tell el-Jahudîye-Vasen, 1921, ist noch verschiedentlich dazu Stellung genommen worden, teils zustimmend, teils ablehnend. Einige Beispiele seien hierfür angegeben: Bonnet, AeZ 59 (1924) S. 119 ff. — Pieper, OLZ 29 (1926) Sp. 161 ff. — Scharff, Abusir el Meleq I, 1926 S. 99f. — Watzinger, Denkmäler Palästinas, 1933, S. 47.

1) Bemerkenswert ist Boissiers Hinweis auf die Verwandtschaft der Gesetzes- und der Wahrsagetexte bezüglich ihres Aufbaus. Auch das Gesetz ist Götterwille.

delt. Auf S. 36f. eine Liste hethitischer Vogelnamen mit einigen Erklärungsversuchen.

Im 7. Kap. bespricht B. das im Zusammenhang mit der unter Muršiliš herrschenden Pest angestellte Orakel, wobei er auch die Aḫḫijawā-Lazpā-Frage streift. Dann (Kap. 8) wird — bestechend, aber ob richtig? — das *liberare* des italischen Rituals mit dem *uššuru* bei der babylonischen Tempelreinigung in Verbindung gebracht.

Das Schlußwort legt den roten Faden bloß, der sich durch alle Darlegungen von B. zieht: die hethitische Wahrsagerei bilde das Mittelglied zwischen der babylonischen und der etruskischen.

Im Anhang wird die Wahrsagekunst bei den Arabern, in Afrika, in Insulinde sowie bei den Mongolen und Chinesen beleuchtet. Ein letzter Abschnitt gilt dem Kalchas (mit Lichtbild).

Wir danken dem Verf. für seine anregende Studie, die sein ausgebreitetes Wissen verrät, gewürzt durch liebenswürdigen Humor. Gewidmet ist sie der Universität Lausanne.

Alp, Sedat: Untersuchungen zu den Beamtennamen im hethitischen Festzeremoniell. Leipzig: Harrassowitz 1940. (XI, 88 S.) gr. 8° = Samml. orientalistischer Arbeiten, H. 5. RM 6 —. Bespr. von H. Otten, Berlin.

Vorliegende Untersuchung ist als Dissertation unter der Anregung und Förderung von Hans Ehelolf entstanden, wenn dieser auch die Ergebnisse nicht mehr gesehen hat. Sie ist eine selbständige Arbeit sowohl in der Sammlung und Ordnung der Belegstellen, wie auch in der Behandlung der Funktionen der einzelnen Beamten. Es werden besprochen der LÚ*MEŠEDI*, DUMU É·GAL (LÚ É·GAL), LÚNAR, LÚ*ḫalliẓari(ẓa)*-, LÚALAM·KA×KÁR (?), LÚ*palẓatalla*-(SAL*palẓatalla*-) und LÚ*kīta*-.

Die oftmals blassen Übersetzungen hethitischer Rituale, Zeremonielle und Festbeschreibungen haben ihren Grund darin, daß die Lokalitäten sowie die fungierenden Personen meist nicht klar zu benennen sind und die termini sich gegen eine Übersetzung sperren. Diese Sprödigkeit der Texte macht ihre Auswertung im Augenblick noch schwierig, wie jüngst K. Krause „Boğazköy, Tempel V" (Istanbuler Forschungen Bd. 11, 1940) in dem Kapitel „Die Keilschrifttexte als Quellen für die Bauforschung" betont hat.

Auch diese kultischen Texte in ihrer Bedeutung für Kulturgeschichte, Religionsgeschichte usw. zugänglich zu machen, erfordert eine Untersuchung der genannten Bauteile, Priester- und Beamtennamen sowie der termini des Kultes. Für diesen Zweck ist eine große Materialfülle durchzuarbeiten, wobei die Einordnung außerdem durch die fast stets bruchstückhafte Überlieferung der Texte erschwert wird; daher ist jede Untersuchung auf jenem Gebiet ein wesentlicher Beitrag zu dieser der Hethitologie gestellten Aufgabe.

Vorliegende Arbeit verwertet die gesamten bisher erschienenen Texte einschließlich derer aus KUB XXXI. Während ähnliche Untersuchungen der Akkadistik — genannt werden Karl Fr. Müller „Das assyrische Ritual, Teil I" und E. Klauber „Assyrisches Beamtentum nach den Briefen aus der Sargonidenzeit" — auf besserem und vollständiger erhaltenem Material aufbauen und somit eine systematische Darstellung geben können, treten hier als äußeres Ordnungsprinzip die „Funktionen der einzelnen Beamten nach den Verben in alphabetischer Reihenfolge" an die Stelle.

Die alphabetische Anordnung der verschiedenen Funktionen erleichtert ein Nachschlagen, so daß man das Buch gern benutzt. Zu jeder Stelle ist der Zusammenhang in Paraphrase gegeben, die Stellenangaben beschränken sich nur bei einer größeren Anzahl von Belegen auf eine Auswahl. Gerade dieser Teil der Untersuchung zeigt durch die Menge der Zitate, welch mühevolle Arbeit der Verf. aufwenden mußte; kleine Irrtümer sind daher verständlich[1].

In einer Einleitung werden jeweils Schreibung[2], Lesung, sowie zusammenfassend die Stellung und Aufgabe dieses Beamten im Kult und täglichen Leben behandelt. Dabei ergeben sich für das Lexikon: 11[5] TÚK*šeknu*- „Mantel?, Rock?", 12[1] *meššā*, *kāšmeššā*, 13[1] *tuḫḫueššar*, 14[1] *iška/itaḫḫ*- „schwingen?", 18[5] NINDA*šaramna*- (Sturtevant Gl.[2]72 ist *garšaramna*- „Sitzgelegenheit" zu streichen), 22[1] *zeriẓalli*[3].

Ein noch unveröffentlichter, z. T. stark korrigierter Text, Bo 2002, den Verf. im Museum zu Istanbul einsehen konnte, wird auszugsweise übersetzt und verwertet. Da gerade diese „Erste Tafel der Instruktionen für den

1) Ich nenne: S. 26 erste Zeile muß es heißen DUMU É·GALḪI·A; S. 58g) ist SAL*p.* in SAL*ḫuu̯aš-šanala*- zu verbessern (vgl. XXVII 49 II 57, III 6, danach ist auch S. 79[1] der Beleg XXVII 49 II 40 zu streichen); S. 77 würde man neben LÚ*pal-ẓa-at-tal-la-aš*, SAL*pal-ẓa-at-tal-la-aš*, LÚ*pal-ẓa-a-tal-la-aš* auch einen Beleg für SAL*pal-ẓa-a-tal-la*- (XXVII 65 I 15) erwarten.

2) Wobei man fragen muß, ob man unter dem Stichwort „Orthographie" als Sing. bei LÚ*ME·ŠE·DI* S. 1 usw. buchen darf: GALLÚ·MEŠ*ME·ŠE·DI*, GALLÚ·MEŠ *ME·ŠE·TI*

3) Zu GIŠPISÀN (S. 41 m. Anm.[1]) s. MVAeG 46 Heft 1, S. 25f.

LÚ*MEŠEDI*"[1] von besonderer Bedeutung ist und zudem die Auswertung vom Benutzer des Buches nicht an einer Edition überprüft werden kann[2], sei das Folgende dazu bemerkt:

Zu S. 2: Wenn I 8 „zwölf *MEŠEDI*-Leute" genannt werden, so wird diese Zahl im betreffenden Zeremoniell gefordert, das über die wirkliche Anzahl der *MEŠEDI* in einem Tempel oder Palast nichts aussagt. Die hübsche Stelle I 9ff. (anschliessend an die S. 6 von Alp gegebene Übersetzung) sei hier ausgeschrieben:

ma-a-an XII LÚ·MEŠ*ME·ŠE·DI-ma*
ša-ra-a Ú·UL ar-ta na-aš-šu KASKAL-*an ku-iš-ki*
pí-e-ia-an-za
na-aš-ma I·NA É·*ŠU ku-iš-ki tar-na-an-za*
GIŠ.ŠUKURḪI·A-*ma ma-ak-ke-eš-zi*
nu-kán ku-e GIŠŠUKURḪI·A *a-aš-zi na-at-kán pa-*
ra-a pí-e-da-an-zi
na-at IT·TI LÚ·MEŠ 1·DU$_8$ *ti-an-zi*
„Wenn die zwölf *MEŠEDI* aber
nicht hinaufgekommen sind, sei es, daß man den
einen auf einen Weg gesandt hat,
oder ein anderer in sein Haus ⟨ent⟩lassen worden ist
und nun Lanzen (?) zu viel sind,
so bringt man die überzähligen Lanzen (?) hinaus
und stellt sie bei den Torhütern hin."

Zu S. 10: Die auf dem Kolumnentrenner quer geschriebene Zeile IV 22b lautet:
[ka]r-šu-ua-ša[3] *ku-iš* LÚ*ME·ŠE·DI na-aš ŠA*
GIŠGIGIR
ZAG-*aš* GIŠDUBBIN *me-na-aḫ-ḫa-an-da UŠ·GE·EN*
LÚ*KAR·TAP·PU-ma* KAB-*la-aš* GIŠDUBBIN *me-*
na-aḫ[-ḫa-an-da] UŠ·GE·E[N]
„Und der *MEŠEDI*, welcher der des *karšuuar* ist,
erweist vor dem rechten Rade des Wagens seine Reverenz,
der Hofstallmeister aber vor dem linken Rade."

S. 19f. Anm. 2 wird unter Bezug auf Bo 2002 gefolgert, daß der „Hof der *MEŠEDI*" (*ŠA* LÚ·MEŠ*M.* É*ḫ.*) der Hof des Tempels sei. Eine solche Schlußfolgerung ist wahrscheinlich weder in bezug auf den Tempel, noch auf den Palast gerechtfertigt, angesichts folgender beider Stellen, die für die Bauforschung von Interesse sind:

I 5f. *nu-za-kán* É*ḫa-l[i-in-t]u-ua-aš*
IÉ*ḫi-i-la-an* EGIR-*pa ta-me-eš-ša-an-zi na-aš-*
ta ša-an-ḫa-an[-zi]
„Nun . . . en sie 1 Hof des Ḫal[int]uya-Hauses
. . und fegen ⟨ihn⟩."

und IV 14ff. (anschließend an IV 10—13 auf S. 9)
LÚMEŠ URU*ḫa-aḫ-ḫa-ma ka-ru-uš-ši-an-zi*[ ]x x[7]
KÁ·GAL [
ša-ra-a Ú·UL ú-ua-an-zi ma-a-an II É*ḫi-l[i-e-eš]*
na-at-kán kat-te-ra
KÁ·GAL*TIM ša-ra-a ú-ua-an-zi ša-ra-az-zi-ma-at-*
kan KÁ·GAL
ša-ra-a Ú·UL ú-ua-an-zi

„Die Leute von Ḫaḫḫama schweigen [ ] . .
Tor[1] . .[
kommen sie nicht hinauf. Wenn ⟨aber⟩ 2 Hö[fe]
⟨vorhanden⟩ sind, dann kommen sie zum unteren
Tore hinauf, zum oberen Tore kommen sie aber
nicht hinauf."

Die Texte nennen fast ausschließlich die kultischen Obliegenheiten der Beamten und erwecken so die Vorstellung, als ob dies ihre einzigen Aufgaben seien. Nur selten lassen sich Funktionen außerhalb des Kultes aufzeigen, wie bei den *MEŠEDI*, die Alp S. 5 als „eine Art Leibgarde" bezeichnet, was durch Bo 2002 III 35ff. bestens bestätigt wird:
ma-a-an a-ra-aḫ-zi-na-an-ma ku-in-ki ERÍNMEŠ-*an*
na-aš-šu ERÍNMEŠ URU*qa-a-aš-ḫa* (-x ?) *ku-u-*
ru-ra-aš
na-aš-ma ERÍNMEŠ URU*kum-ma-ḫa ku-i-na-an im-*
ma ku-in ERÍNMEŠ LUGAL-*uš* x x x x[2]
nu LÚ·MEŠ*ME·ŠE·DUTIM* EGIR-*an-da ḫu-u-ma-*
an-te-eš pa-a-an-zi
„Wenn der König ein auswärtiges Heer, seien es die
Truppen der feindlichen Stadt Kašḫa
oder die Truppen der Stadt Kummaḫa, oder irgend-
ein anderes Heer . . .,
dann laufen sämtliche *MEŠEDI* hinterher."

Noch einen kleinen Nebengewinn bringt dieser Instruktionstext für den *MEŠEDI*, indem er die wirkliche Benennung des „Hethitischen" (das ja bekanntlich eine künstliche Bezeichnung ist) klärt. Bisher war als ἅπαξ λεγόμενον (J. Friedrich Reallexikon der Vorgesch. Bd. I, S. 128 § 4) KBo V 11 I 3 belegt *na-a-ši-li* neben I 6 *ḫa[-at-ti-]li* und I 22 *lu-ú-i-li*, welche Benennung B. Hrozný, Arch. Or. I 294f. von der alten Stadt Neša ableitete, deren Königtum dem von Ḫattuša-Boğazköy vorangegangen zu sein scheint; Arch. Or. III 193 machte er aus VBoT 2, 25 eine Lesung *ne-eš-[u]m-ni-li* wahrscheinlich. Daß *na-a-ši-li* in der Tat enie Ableitung von Neša ist, wird nun durch Bo 2002 III 65 URU*ni-ši-li*[3] erwiesen (1. „Stadt"-Determinativ, vgl. dazu Alp S. 53 Anm. 4 u. 5; 2. Schreibung mit *-i-*, zum Lautwechsel *a/i* s. etwa H. Ehelolf OLZ 1933 Sp. 2 Anm. 6 URU*nera/ik*, Sp. 4 D*ta/ešimi-*). URU*ni-ši-li* ist in kleinerer Schrift zwischen den Zeilen nachgetragen worden, es folgt ein kurzer Zuruf in der von uns „Hethitisch" genannten Sprache. Demnach haben die „Hethiter" ihre eigene Sprache als „Nesisch" bezeichnet, was auch für unser Wissen um den Ablauf der altkleinasiatischen Geschichte von Bedeutung ist. Insbesondere ist aber die von E. Forrer seit ZDMG 76 (NF 1) 191 benutzte Benennung „Kanisisch" als irrig erwiesen[4].

---

1) IV 51 DUB IKAM *ŠA* LÚ*ME·ŠE·DI iš-ḫi-úl-aš Ú·UL QA·TI.*

2) Der Vorderasiat. Abt. der Staatl. Museen zu Berlin habe ich für die mir zugesandten Photographien K 245—265 bestens zu danken.

3) Diese Schreibung auch III 56 (S. 9); weitere Bemerkungen zur Transkription: I 63 É*kq-a-aš-ka-a-*
aš-ti-pa pa-a-an-zi, IV 12 *ma-a-aḫ-ḫa-an-ma*, 18
ti-i-e-ez-zi; S. 14[1] III 63 GIŠ*ḫu-lu-ga-a-an-na-za-ma*,
64 *ME·ŠE·DUTIM*, 65 *ta-pu-ú-ša*, 66 *ME·ŠE·DUTI.*

1) Ist zu erg. É·GA]L*LIM-ma* ?, teilweise über Korrektur: „Zum ?] Tore des [Palas]tes aber . .".

2) Die Photographie gibt das Zeilenende auf dem Rand nicht klar, etwa ḪIAL·ZA·A·IA, Bedeutung etwa „bekämpft" ?

3) Schreibfehler bei Alp S. 14 Anm. 1.

4) Glotta XXVI (1938) 190 Anm. 1 sagt Forrer anläßlich einer Behandlung des protochattischen

Wenn wir Verf. hier für diese sehr verläßliche Untersuchung Dank sagen, so verbindet sich damit der Wunsch, daß auch die übrigen Beamtennamen, die im Vorwort genannt werden, eine Bearbeitung finden mögen!

Dussaud, René: Les Découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament. 2e édition revue et augmentée. Paris: Paul Geuthner 1941. (214 S.) gr. 8°. Bespr. von Otto Eißfeldt, Halle/Saale.

Dussauds „Découvertes de Ras Shamra", deren 1937 erschienene Erstausgabe in OLZ 40, 1937, Sp. 721—25 ausführlich gewürdigt worden ist, liegt jetzt in zweiter verbesserter und vermehrter Auflage vor. Umfaßte die erste Ausgabe 130 S. mit 23 Abb., so die zweite 214 S. mit 38 Abb., wobei der größte Teil des Zuwachses dem 7. Kapitel von 1937 „Panthéon et Mythes phéniciens" zugute gekommen ist. Nahm es dort 29 S. in Anspruch und wies keine Abb. auf, so jetzt 65 S. mit 4 Abb., so daß seine Zerlegung in zwei Kapitel: VII „Le Panthéon phénicien" und VIII „Les Mythes phéniciens" notwendig wurde. Die Verbesserung aber besteht — abgesehen von übersichtlicherer Gestaltung des Drucks und klarerer Wiedergabe der Abbildungen — vorab in sorgfältiger Einarbeitung des seit der Erstausgabe neu hinzugekommenen Materials. Das sind aus Ugarit selbst vor allem die neuen „kleinen" Texte, die auf die ethnischen, sozialen, wirtschaftlichen, militärischen und politischen Verhältnisse von Stadt und Land helles Licht fallen lassen, und die inzwischen veröffentlichten weiteren „großen", „mythologischen" Texte, 'Anat und II, 1 Keret, aus Vorderasien überhaupt aber die durch Tell Atschana, Mari, Byblos, Poseners ägyptische Ächtungstexte und anderes gewonnenen neuen Erkenntnisse, Einarbeitungen, die von dem Ugarit des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr. und seiner vorderasiatischen Umgebung ein viel anschaulicheres Bild zu entwerfen gestatten, als es 1937 möglich war. So weist die 2. Auflage der 1. gegenüber erhebliche Veränderungen auf. Aber in den für den eigentlichen Gegenstand des Buches, die Bedeutung von Ras Schamra für das Alte Testament, entscheidenden Punkten, nämlich der Herleitung der „mythologischen" Texte aus dem südlichen Kanaan, der Aufzeigung eines den Patriarchenerzählungen der Genesis und den ugaritischen Texten von Keret und von der Geburt der lieblichen Götter gemeinsamen historischen Hintergrundes, der Gleichsetzung der religiös-kultischen Vorstellungen und Bräuche der vormosaischen Hebräer mit denen der Kanaanäer des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr., stimmt die 2. Auflage ganz mit der 1. überein. Ja, sie tritt in Abwehr der gegen ihre Geltendmachung in der 1. Auflage vorgebrachten Bedenken mit noch stärkerem Nachdruck für diese Thesen ein. Auch jetzt wird sich nicht jeder Leser von ihrer Richtigkeit überzeugen lassen. Aber der Nötigung zu ernstester Beachtung der von Dussaud zur Begründung seines Standpunktes angeführten alten und neuen Argumente entziehen kann sich keiner, am allerwenigsten da, wo die Preisgabe des üblichen Bildes von der kanaanäischen Religion, daß sie nämlich ein Nebeneinander vieler städtischer Kulte aufweise, aber kein einheitliches Pantheon, gefordert wird und seine Ersetzung durch die Erkenntnis, daß El, Dagan und andere große allgemein-kanaanäische Gottheiten gewesen sind. Dem um die Erforschung Syriens, nicht zum wenigsten seiner Religionsgeschichte so überaus verdienten Verf. gebührt auch für die vorliegende reiche Gabe aufrichtiger Dank.

Altes Testament, Neues Testament, Spätjudentum, Urchristentum.

Noth, Martin: Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn. Halle (Saale): Max Niemeyer 1940. (VI, 90 S.) 4° = Schriften d. Königsb. Gelehrten Ges., Geisteswiss. Kl. 17. Jahr, H. 2. RM 8 —. Bespr. von L. Rost, Greifswald.

Die seit neutestamentlicher Zeit übliche Gleichsetzung von Gesetz und Altem Testament regt den Verf. an, das Recht dieser Gleichung nachzuprüfen. Er tut dies, indem er in einem groß angelegten geschichtlichen Überblick den Werdegang dieser These von den Anfängen des Gesetzes im Alten Testament an bis hin zur Gleichsetzung einzelner Teile und schließlich des Ganzen des Alten Testaments mit dem Gesetz nachgeht. Da die israelitischen Gesetze nicht Staatsgesetze sein können, weil sie sich an die 12 Stämme der Israeliten wenden, während seit der Königszeit auch kanaanäische Elemente mit zum Staatsvolk gehörten und seit dem Zerfall des davidischen Reichs nach Salomos Tod Israel selbst auf 2 Staatswesen verteilt war, kann als Organisation für die Gesetzgebung nach Noths Meinung nur die Israelamphiktyonie angesehen werden, die in die vorstaatliche Zeit zurück-

---

Präfixes *ka-*: es „steht auch im Namen der Stadt Kanis, deren kanisische Namensform Nēsa ist". Die Bezeichnung „Kanisisch" für das „Hethitische" wäre demnach ein Widerspruch in sich. — Die sonst durchaus berechtigten vorsichtigen Äußerungen W. Ottos „Die älteste Geschichte Vorderasiens" (SBAW 1941 Bd. II, 3) S. 19 f. Anm. 5 sind nach der angeführten Stelle aus Bo 2002 zu ändern. (Nachtrag)

reicht. Der Sinaibund hatte für sie die Verbindung mit Jahwe gebracht. Die Gesetze sind verpflichtend für die Bundesangehörigen. Obwohl unmittelbare Nachrichten fehlen, läßt sich aus Andeutungen erschließen, daß diese Amphiktyonieorganisation des Israelbundes für Jahwe bis zur Katastrophe von 586 bestand. Kurz vorher hatte Josia den Versuch gemacht, in Nachahmung des Sinaibundes das Deuteronomium zum Staatsgesetz zu erheben, ein Unterfangen, das dem Wesen der israelitischen Gesetzgebung widersprach. Mit dem Zusammenbruch der Organisation durch die Zerstörung des Bundesheiligtums hielt man in der Meinung, es handele sich bei dem Exilaufenthalt nur um eine Übergangszeit, an den Gesetzen fest, indem man einige, wie Sabbatgebot, Beschneidung nun zum Kennzeichen des Jahwetreuen erhob. Da der Wiederaufbau des Tempels und der jüdischen Gemeinde in Jerusalem keine Restitutio in integrum brachte — die Lade als Amphiktyonieheiligtum war nicht mehr vorhanden und die Zahl der Rückwanderer blieb gegenüber den Exulanten in Mesopotamien und der Diaspora in Ägypten klein —, so wurde allmählich das Gesetz, an dem man nach wie vor festhalten wollte, losgelöst von seiner ursprünglichen Grundlage, seinem Wesen entfremdet und verabsolutiert. War bisher der Israelite als Nachkomme derer, die am Sinai in den Jahwebund eingetreten waren, dem Gesetz unterworfen, so ist nunmehr derjenige Erbe der Israeltraditionen und -verheißungen, der das Gesetz hält. Damit aber wird es möglich, Proselyten in die Gemeinde aufzunehmen. Das Gesetz aber nimmt immer mehr an Bedeutung zu, erscheint schließlich als das Wesentliche am Alten Testament und wird so zu dessen Bezeichnung.

Dieser Versuch, kurz den Inhalt zusammenzufassen, kann nur einen recht schwachen Eindruck von der Fülle und der Gestaltung des vorgelegten Materials geben. Die Einstellung der Gesetze in den historischen Werdegang des Volkes und die Feststellung, daß und wie sie selbst dem geschichtlichen Wandel in ihrer Wertung unterworfen waren, wirkt weithin überzeugend und erweist sich als fruchtbar, indem sie an die Stelle der flächenhaften Statik in der Betrachtung und Beurteilung die perspektivische Dynamik der Geschichte setzt. Nicht ganz sicher ist mir, ob nicht in vorexilischer Zeit der Unterschied zwischen den Verhältnissen in Juda und in Israel stärker hätte herangezogen werden müssen. Warum findet sich bei Amos weder der Bund noch die ganze Begriffswelt, deren sich der Israelite bei der Erwähnung des Bundes bedient? Warum tritt derselbe Amos im Reich Israel auf, nachdem ihn nach eigener Aussage Jahwe zu Israel mit Aufträgen gesandt hat? Könnte daraus nicht geschlossen werden, daß trotz der Lade im Jerusalemer Tempel, die einst das Palladium der Amphiktyonie gewesen war, durch die Berufung der davidischen Dynastie, die ebenfalls auf eine göttliche Sanktion hinwies, der Amphiktyoniegedanke und erst recht die Amphiktyonieinstitution zurückgedrängt und zur Bedeutungslosigkeit verurteilt worden sei? Nicht minder wäre zu beachten, daß Jeremia, wenn man von der textlich unsicheren Stelle Jes. 5, 3a absieht, stets den Bürger von Jerusalem neben den Mann von Juda stellt und so den ursprünglich kanaanäischen Stadtstaat und die nunmehrige Residenz mit dem Stamme Juda zu einer Einheit zusammenschließt, so daß hier der Spruch Jahwes nicht nur auf den Angehörigen der Amphiktyonie beschränkt bleibt. Damit aber wäre doch zu fragen, ob nicht schon in vorexilischer Zeit die Gesetze mehr fiktiven Charakter trugen und die Einbeziehung ehemalig kanaanäischer Bevölkerung weiter fortgeschritten war, als Noth es zugeben möchte. Daß im Exil, wie der Verfassungsentwurf Ez. 40—48 und Deuterojesaja zeigen, über die Königszeit in die Wüstenzeit zurückgegriffen wird, ist bereits durch Hosea und Jeremia in etwa angebahnt und zeigt, daß man den Zusammenbruch von 586 unter der Anleitung dieser beiden Propheten vor allem als Gericht über das Königtum verstanden hat. Für das Festhalten am Gesetz im Exil aber hat Ezechiel eine Bedeutung, die nicht groß genug veranschlagt werden kann.

Aber man greife zu dem Werk und lasse sich von der Stärke der geschichtlichen Konzeption erfassen. Dann wird man gerade nicht nur dort, wo man zustimmt, sondern auch dort, wo man die Dinge anders sieht, reiche Anregungen erhalten.

Bläser, Dr. P. Peter, M. S. C.: **Das Gesetz bei Paulus.** Münster i. W.: Aschendorff [1941]. (XII, 252 S.) gr. 8° = Neutestamentliche Abhandlungen. XIX. Bd., 1.—2. Heft. RM 13 —. Bespr. von Otto Michel, Tübingen.

Die hier vorgelegte Arbeit entstammt der kath.-theol. Fakultät Münster und geht auf eine Anregung von Prof. Dr. Meinertz zurück, in dessen Abhandlungen sie auch erschienen ist; sie will aus exegetischen Beobachtungen der Paulustexte eine Gesamtschau dessen gewinnen, was Paulus über das Gesetz gedacht und gesprochen hat (s. Vorwort). Der Verf. stellt fest, daß Tora im Spätjudentum und Nomos bei Paulus zunächst das im Pentateuch schriftlich fixierte sinaitische Gesetz bezeich-

nen; später meint es dann auch den Pentateuch selbst und sogar das ganze Alte Testament. Aber die Frage bleibt unbeantwortet, ob die Begriffe Tora, Nomos und Gesetz sich wirklich decken (was sie nicht tun). Zwischen dem mit Artikel versehenen und ohne Artikel gebrauchten Nomosbegriff darf sachlich nicht unterschieden werden. Wenn man dies in der Exegese doch versucht hat, dann verkennt man die philologischen Voraussetzungen des neutestamentlichen Griechisch. Man darf sich dabei auch nicht auf Origenes stützen, kann sich höchstens auf Rufin und seine Auslegung des Paulus berufen. Hier hat Bläser ohne Zweifel richtig gesehen, und man wird schwerlich seinen diesbezüglichen Schlußfolgerungen entgehen. Sehr viel schwieriger wird die Frage sein, ob die „marcionitisch" klingende Auslegung von Gal. 3, 15—21, das Gesetz stamme letztlich von Engelmächten, nicht aber von Gott selbst (zuletzt Loisy, Lietzmann, Oepke), von unserem Verf. widerlegt worden ist. Es kommt ja auch darauf an, wie Gal. 4, 3 und 4, 9 verstanden werden; die Gesetzesherrschaft war ja ein Zustand der Knechtschaft unter die Weltelemente. Bläser glaubt, daß diese Knechtschaft nur die praktische Haltung eines Sklaven seinem Herrn gegenüber meinen kann, nicht aber eine positive Anerkennung der Weltelemente als Gottheit. Es soll also keineswegs gesagt sein, daß man den richtigen Gott verlassen habe und nun wieder Götzendienst treibe. Es ist für den Apostel nur verwunderlich, daß man trotz richtiger Gotteserkenntnis wieder in den früheren Zustand der Knechtschaft unter die Weltelemente zurückkehren will. Ob damit eine wirkliche Lösung der sehr schwierigen Zusammenhänge und eine Widerlegung der „marcionitisch" erscheinenden Auslegung von Gal. 3, 15—21 geglückt ist, müßte näher untersucht werden. Gal. 3, 20 wird mit Lagrange dahin ausgelegt, als wolle Paulus sagen, daß aus dem Dasein des Vermittlers gefolgert werden muß, daß das Gesetz eine Gegebenheit ist, die auch von dem Willen und der Haltung des Vertragspartners, des Volkes, abhängt. Sehr interessant ist die neutestamentliche Auseinandersetzung mit der Lehre vom Volksgesetz bei W. Stapel und Fr. Gogarten (a. a. O. S. 64—70); unser Verf. charakterisiert diese Lehre vom „Volksnomos" als hellenistisch, habe doch schon Celsus eine ähnliche Anschauung vertreten (Origenes, contra Celsum V, 41—52). Man darf also keineswegs die paulinischen Aussagen vom Gesetz ohne weiteres auf irgendeine andere Gesetzesauffassung übertragen (S. 71). Auch habe der Protestantismus keineswegs ein Recht, die paulinischen „Werke des Gesetzes" mit den kirchlichen „guten Werken" zu identifizieren. Wie ist die Situation innerhalb des Urchristentums, als Paulus seine Lehre vom Gesetz entwickelte? Nach unserem Verf. darf die Paradosis über Jesus und seine Stellung zum Gesetz nicht herangezogen werden, wenn es gilt, Paulus und sein Verständnis des Evangeliums zu erklären (s. Vorwort). Im Judenchristentum gab es eine theologische Richtung (Jakobus und seine Leute), die das Gesetz nicht als Heilsprinzip, wohl aber als Lebensnorm anerkannte; von ihr zu trennen sind die Judaisten, die das Gesetz auch als Grundlage der Rechtfertigung ansahen und von allen christlichen Gruppen seine Befolgung verlangten. Der Judaismus hat mit dem ganzen Spätjudentum den Satz gemeinsam, daß im Gesetz Leben ist, und daß alles Leben und alle Gerechtigkeit nur durch das Gesetz möglich ist. Die Pseudepigraphen und Rabbinen reden immer wieder von der Leben spendenden Kraft des Gesetzes; Aboth 6,7 überliefert folgenden bezeichnenden Spruch: „Groß ist die Tora, denn sie verleiht denen, die sie befolgen, Leben in dieser Welt und in der zukünftigen Welt". Im Alten Testament gibt es nur Ansätze für den Gedanken, daß die Tora ewig sei, aber die Weisheitsschriften bauen ihn aus, sprechen von der Unveränderlichkeit und Ewigkeit, auch von der Präexistenz des Gesetzes (Baruch 4, 1; Jos. contra Ap. II, 272; Gen. R. 1, 2b). Die paulinische Lehre vom Gesetz ist also eine Kampfeslehre gegen Judaismus und Spätjudentum, steht in einem klaren Gegensatz gegen den Glauben an das Gesetz und verwirft das bisherige Verständnis der Abrahamskindschaft. In der durch die Geschichte der theologischen Forschung berühmt gewordenen Streitfrage, wie Röm. 7 auszulegen sei, entscheidet sich Bläser für den Lösungsversuch von P. Althaus: Röm. 7 zeichnet das Bild des Menschen unter dem Gesetz, vor und ohne Christus, aber es ist das Bild, wie es erst der Glaube an Christus sieht. Die absolute Wahlfreiheit war immer ein Grundprinzip des Judentums, an dem man nicht zu rütteln wagte, und das auch durch die Spekulation über den bösen Trieb nicht umgestoßen wurde (vgl. Abot 3, 15: „Alles ist vorhergesehen, und doch ist die Wahlfreiheit gegeben; mit Güte wird die Welt gerichtet, und doch kommt alles auf die Menge der Tat an" Str. B. III 78). Man darf nach unserem Verf. nicht so sehr von einer psychologischen Wirkung des Gesetzes reden, wie es etwa Luther getan hat, man muß sich vielmehr auf die Tatsache beschränken, daß vom Glauben her ein radikales Urteil gesprochen wird, das der Selbsterkenntnis des Menschen nicht

erreichbar war. Indem Paulus von der Knechtschaft des menschlichen Willens und von der Auslieferung des Menschen an Sünde und Tod spricht, trifft er die Gesetzesreligion an einem entscheidenden Punkte (a. a. O. 116). Nach Bläser darf man bei der Auslegung von Röm. 7, 7—13 nur an die Menschheit unter dem mosaischen Gesetz denken, keineswegs die Übertretung Adams im Paradiese oder gar die Situation des Christen Paulus und der Christenheit heranziehen („Heute ist das Urteil über diese Auffassung wohl endgültig gesprochen" Bläser S. 115 Anm. 78). Mißtrauisch bleibt Bläser auch gegen Kümmels Buch „Röm. 7 und die Bekehrung des Paulus" 1929, der Röm. 7, 7ff. als rhetorische Stilform auffassen will, doch scheinen mir Bläsers kritische Ausführungen gerade in diesem Zusammenhang weiterer Klärung zu bedürfen; das „paradigmatische" Ich des Paulus, das weder bloß „autobiographisch" (Deissmann) noch „rhetorisch" (Kümmel) oder heilsgeschichtlich (Stauffer) ausgelegt werden darf, hat seine geheimnisvollen Beziehungen und Hintergründe, die auch in unserer Studie nicht klar heraustreten. Das liegt zum guten Teil daran, daß die religionsgeschichtlichen und formgeschichtlichen Fragen unserer Monographie zwar im wesentlichen bekannt sind, aber in Wirklichkeit nicht ausgewertet werden. Erschreckend knapp sind z. B. die wichtigen Fragen nach dem Verhältnis von Gesetzeslehre und Evangelium, Gesetzeslehre und Christologie auf S. 205 behandelt, wo sich der Verf. wichtige exegetische Resultate, die in der gegenwärtigen Diskussion weiterführen könnten, entgehen läßt. Es ist Tatsache, daß vor allem bei Paulus, aber auch sonst im Neuen Testament, die Christologie und die Botschaft des Evangeliums in antithetischer Auseinandersetzung mit der jüdischen Lehre vom Gesetz gewonnen werden (Matth. 18, 20; Röm. 1, 16). Es ist ferner Tatsache, daß die paulinische Lehre vom Gesetz zum großen Teil ganz rein durchgeführte Antithese, Verkehrung spätjüdischer Worte über das Gesetz ist. Wir haben es mit einer ausgesprochenen Kampfeslehre zu tun, die im Dienst der Rechtfertigung und der Predigt vom Kreuz steht. Diese Gesetzeslehre tritt bei Paulus keineswegs als eine systematische Einheit auf, in dem sich Glied an Glied fügt, wohl aber schließen sich die verschiedenen Linien zu einem einheitlichen Ganzen zusammen. In der paulinischen Theologie ist die Absicht und Tendenz eines Gedankens wichtiger als die Ausführung im einzelnen; es ist daher schwerlich richtig, alle Mühe darauf zu verwenden, um ein dogmatisch abgerundetes Ganzes zu erreichen, was letztlich auch noch Bläsers Bestreben ist. Die neutestamentliche Botschaft ist kerygmatisch, nicht in unserem Sinn dogmatisch. Zur Einzelexegese bei Bläser ist noch folgendes zu bemerken: Die Stellung des Jakobus innerhalb des Urchristentums hat durch G. Kittels Aufsatz: „Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum" ZNW 30, 1931, S. 145—57 neues Licht empfangen, was unserem Verf. wohl entgangen ist. Die „Herrlichkeit", von der Röm. 3, 23 spricht (vgl. als Gegenstück Röm. 8, 30), ist durch die apokalyptischen und pseudepigraphen Quellen des Spätjudentums viel besser verdeutlicht worden als es durch Bläser S. 109, Anm. 67 geschehen konnte (vgl. das Material bei H. Lietzmann, Römerbrief, 4. Aufl. 1933, S. 49). Aufs ganze wie aufs einzelne gesehen, zeugt aber Bläsers Arbeit von einem guten exegetischen Verständnis. Die Kenntnis des Spätjudentums ist noch zu literarisch, noch nicht genügend theologisch und religionsgeschichtlich für unsere Fragestellung ausgewertet.

Semitistik, Islamistik.

Pauly, Leo: Tanūḫi's Kitāb al-mustaǧād min fa'alāt al-aǧwād hrsg. u. unters. Stuttgart: W. Kohlhammer 1939. (VI, 26 u. 213 S.) gr. 8° = Bonner Orientalistische Studien, Heft 23. RM 15 —. Bespr. von E. Littmann, Tübingen.

Der arabische Titel lautet auf Deutsch „Das Buch der Auslese aus den Taten der freigebigen Menschen." Gastfreiheit und Freigebigkeit galten von je her bei den Arabern als besonders rühmenswerte Tugenden. Im alten Arabien war *muṭ'im aṭ-ṭair* „Speiser der Raubvögel" ein ehrenvoller Beiname, der zum Eigennamen wurde; der Mann war so freigebig, daß er nach Bewirtung der Gäste sogar den Raubvögeln zu fressen gab. Ähnliches wird in den abessinischen Heldenliedern besungen. In meinen „Liedern der Tigrē-Stämme" heißt es Nr. 92, V. 5: Er war in Wahrheit freigebig, Geier und Adler zehrten von ihm; Nr. 98, V. 25: Gegengabe verschmähte der Reiche: den Raubvögeln gab er und Falken; Nr. 400, V. 2: „Speiser der Geier" nennt ihn, als die Menschen des Essens satt waren! Vgl. auch Nr. 239, V. 5 und 6; Nr. 548, V. 5; Nr. 580, V. 11. Im Arabischen sind die *aǧwād* die Männer, die spenden, ohne darum gebeten zu sein, und die, wie es im Tigrē-Lied heißt, eine Gegengabe verschmähen.

Die arabische Literatur ist reich an Sammlungen von Anekdoten über einzelne Menschenklassen, von ihren Aussprüchen oder Sprüchen über sie; man könnte sie fast als „Monographien" bezeichnen. Eine Sammlung über die „Freigebigen" verfaßte als erster der Richter

Abū ʿAlī al-Muḥassin at-Tanūḫī, der von 940—994 lebte und sein Amt in Baghdād und in anderen Städten des ʿIrāq ausübte. Auch sein Vater und sein Sohn waren Richter, und sie sind bekannte Persönlichkeiten in der islamischen Geschichte und Literatur. Man pflegt diese drei Männer als Tanūḫī I, II, III zu bezeichnen. Bei dem Buche über die Freigebigen handelt es sich um Tanūḫī II.

Der Verf. bespricht in seiner Einleitung zunächst kurz „Das Werk". Er weist darauf hin, daß von den 181 Geschichten, die Tanūḫī erzählt, die ersten 130 edle Taten freigebiger Menschen aus der Zeit vor Mohammed, aus der Zeit des Propheten und aus der Zeit der ersten vier Kalifen sowie der Omaijaden und Abbasiden schildern und von allen Schichten der islamischen Bevölkerung handeln, während die letzten 51 Stücke von treffenden, schlagfertigen Antworten berichten, wie sie im Arabischen ja sehr beliebt sind. Dazu gibt der Verf. eine Liste jener Kalifen, die auf Grund ihres Lebens und Wirkens Stoff zu Tanūḫī's Sammlung geboten haben; sie sind die Helden der Erzählung in mehr als der Hälfte aller Geschichten.

In Teil 2 der Einleitung werden „die Handschriften" sorgfältig beschrieben. Daraus ergibt sich, daß die besten Handschriften des Mustaǧād min faʿalāt al-aǧwād je eine Handschrift in Aligarh, in Gotha und in Leipzig sind. Die Hs. aus Aligarh hat der Verf. photographieren lassen, und dies Faksimile bildet den Text seiner Ausgabe, zu dem er die Varianten der Hss. aus Gotha und Leipzig hinzugefügt hat.

Teil 3 behandelt kurz den „Autor" und spätere Nachahmungen seines Werkes. Für das Leben des Autors steht eine Reihe von Quellen zur Verfügung, und daher begnügt sich der Verf. mit einigen Angaben und mit einer genauen Aufzählung dieser Quellen. Da in den Handschriften manchmal Unsicherheit herrscht über die Beziehungen der Tanūḫī I, II, III untereinander, werden hier die Unterschiede in den Bezeichnungen des Verf. des Mustaǧād auf den Titelblättern der Hss. angegeben; es besteht natürlich kein Zweifel, daß Tanūḫī II der wirkliche Verfasser ist.

In Teil 4 werden die „Quellen der Geschichten" untersucht. Mit viel Mühe und Sorgfalt hat der Verf. Werke der arabischen Literatur durchforscht und Parallelen zu den Geschichten des Mustaǧād festgestellt; darunter finden sich auch einige entsprechende Erzählungen aus 1001 Nacht. Wir sind dem Verf. für diese zeitraubende Arbeit sehr dankbar.

Zum Schlusse der Einleitung gibt der Verf. ein „Verzeichnis der Erzählungen in Tanūḫī's Mustaǧād min faʿalāt al-aǧwād an Hand der Handschriften Aligarh, Gotha, Leipzig." Dies Verzeichnis orientiert mit kurzen Stichworten über den Inhalt aller Geschichten und läßt die bunte Mannigfaltigkeit, die in ihnen herrscht, so recht erkennen. Es ist zugleich ein vorläufiger Ersatz für eine Übersetzung des Ganzen, die der Verf. uns hoffentlich auch noch schenken wird, und es zeigt, daß er mit seinem Texte gründlich vertraut ist.

Dann folgen auf S. 1—200 der faksimilierte Text mit Varianten und Anmerkungen, auf S. 201—211 ein Index der Personennamen, auf S. 212—213 ein Index der Ortsnamen. Am Rande des Textes hat der Verf. verständigerweise die einzelnen Geschichten numeriert. Faksimiles arabischer Handschriften sind — mit Ausnahme der Fälle, in denen es sich um groß und deutlich geschriebene und ebenso deutlich reproduzierte Handschriften handelt — für uns immer nur ein Notbehelf. So ist es auch hier. Die Hs. Aligarh ist zwar im allgemeinen ganz gut geschrieben; sie enthält auch viele Vokalzeichen und läßt die in den Text eingestreuten Gedichte deutlich erkennen. Aber die Buchstaben sind in der Reproduktion doch recht klein, und der Druck ist — wenigstens in dem mir vorliegenden Exemplar — gelegentlich etwas unscharf, so z. B. besonders auf S. 135. Ein Druck in gefälligen Typen wäre für die Augen der Leser angenehmer gewesen.

Zwei Beispiele der Geschichten möchte ich hier mitteilen. Nr. 40, vom Verf. im Verzeichnis S. 21 überschrieben „Wer ist der edelste Araber?" beginnt folgendermaßen: „Es wird erzählt: Einst besprachen die Vertrauten des Muʿāwiya in seiner Gegenwart die Edlen unter den Menschen und die Leute von Ansehen und aus vornehmen Häusern, während al-Ḥusain anwesend war. Da fragte Muʿāwiya: ‚Wen kennt ihr als den vornehmsten unter den Menschen nach seiner Abkunft von Vater und Mutter, von Großvater und Großmutter, von Oheim und Öhme väterlicherseits und mütterlicherseits?' Sie sagten: ‚Der Beherrscher der Gläubigen weiß es am besten!' Da nahm er al-Ḥusain bei der Hand." Und dann zählt der Kalif die Ahnen des Ḥusain auf. Die Eltern sind ʿAlī und Fāṭima; die Großeltern sind Mohammed und Ḫadiǧa, Oheim und Öhme väterlicherseits Ǧaʿfar und Hāla, mütterlicherseits al-Qāsim und Zainab. Diese Geschichte zeigt, welchen Wert die Araber auf die Abstammung legen, und andererseits, daß Tanūḫī den Begriff „Freigebige" auch auf andere besonders edle Menschen ausdehnte. Nr. 141, vom Verf. S. 24 überschrieben „Jesus und der Esel" lautet in Übersetzung folgendermaßen: „Zum Messias — Heil sei über ihm! — wurde gesagt: ‚Bitte doch Gott, den Allmächtigen und Glorreichen, daß er dir einen Esel beschert, der dir Mühen abnimmt und deine Sachen trägt!' Da sagte er: ‚Ich bin zu angesehen bei Gott, als daß er mich zum Diener eines Esels machte." Dies ist eine der ganz wenigen Geschichten, die außerhalb des Gebietes des altarabischen und des islamischen Lebens stehen.

Einige Druckfehler habe ich in der Einleitung bemerkt, zumeist bei umschriebenen Wörtern; aber sie können leicht verbessert werden. An Kleinigkeiten sei das Folgende angemerkt. S. 14, Anm. 15: Von der Neuausgabe des Kitāb al-Aghānī waren im Jahre 1938 bereits 10 Bände erschienen. Ob inzwischen noch mehr Bände gedruckt sind, entzieht sich meiner Kenntnis. S. 24 zu Nr. 165 heißt es „Gespräch zwischen einem Quraišī und Anṣārī". Ich würde lieber Quraischit oder Quraišī sagen.

Der Verf. hat ein bisher noch unveröffentlichtes wichtiges Werk der arabischen Erzählungsliteratur gründlich durchforscht und der Allgemeinheit zugänglich gemacht. Daß es nur in einem mehrfach unvollkommenen Faksimiledruck erscheinen konnte und nicht in deutlichen arabischen Typen gedruckt wurde, ist nicht seine Schuld, sondern durch die Zeitverhältnisse bedingt. So ist die Lektüre sogar für Arabisten mit gewissen Schwierigkeiten verbunden. Aber der Inhalt ist auch von Bedeutung für die allgemeine Literaturgeschichte, für die er durch eine Übersetzung nutzbar gemacht werden müßte.

Peñuela, J. M., S. J.: „Die Goldene" des Ibn al-Munāṣif. Ein Beitrag zur medizinisch-arabischen Lexikographie und zur Geschichte der spanisch-arabischen Literatur im Zeitalter der Almohaden. Rom: Päpstliches Bibelinstitut 1941. (XIX, 184 S.) 8° = Scripta Pontificii Instituti Biblici. L. it. 95 —. Bespr. von C. Brockelmann, Halle/S.

Der Qaḍi Muḥammad b. 'Īsā b. al-Munāṣif al-Qurṭubī, gest. 620/1223 in seiner Vaterstadt Cordova, hat außer einem Fiqhbuch *Tanbīh al-ḥukkām fi'l-aḥkām* noch ein lexikalisches Lehrgedicht *al-Muḍhaba* verfaßt, dessen Berliner Hds. Ahlwardt unzweckmäßig unter Physiognomik gebucht hatte; so geriet der Verf. in meiner GAL, da sein Fiqhwerk damals noch nicht bekannt war, in das Kap. Geheimwissenschaften statt unter die Mālikiten. Der Herausgeber, der auf der Escorialbibliothek nach Handschriften aus dem Gebiet der spanisch-arabischen Poesie gesucht hatte, stieß dabei auf die zweite Hds. dieses „Gedichtes" von der eigenen Hand des Verf. und wandte ihm seine Arbeit zu. Eine dritte in Bankipore liegende Hds. konnte er trotz aller Bemühungen nicht einsehen. Der Schaden ist wohl nicht groß, da er ja mit dem Autograph des Verf. arbeiten und seinen Stoff an zahlreichen andern Quellen kontrollieren konnte. Der literarische Wert des „Gedichtes" ist natürlich sehr gering. Es steht ungefähr auf der Stufe der von Ahlwardt am Schluß des 1. Bandes seiner Sammlungen alter arabischer Dichter veröffentlichten Sprachqaṣīden, von denen es sich nur durch die systematische Behandlung der *Ḥulā waš-šiyāt* unterscheidet. Offenbar aber kam es dem Verf. nicht sowohl darauf an, seine Leser mit den Finessen des klassischen Sprachgebrauchs bekannt zu machen, um sie vor Verstößen zu bewahren, als seine eigene Gelehrsamkeit auszubreiten. Sonst hätte er schwerlich ein Wort wie *umma* im Sinne von *qāma* „Statur" aufgenommen, von dem er selbst angibt, daß seine Bedeutung nicht feststehe (*wa šarḥuhā qad yaḫtalif*) v. 16; er schöpfte seine Gelehrsamkeit wohl aus al-Qālīs *Amālī*[1] II, 305, der diese Bedeutung nur aus einem Verse al-A'šās (4, 46) kennt, wo das Wort wohl nur aus Reimzwang zu dieser Verwendung gekommen ist.

Wir lernen hier nun den Text der 37 Verse der Einleitung und der 52 Verse des ersten Bāb über den Körperbau kennen. Zu diesen Versen, die er auch übersetzt, gibt der Herausgber einen Kommentar auf 108 Seiten, der dem Machwerk des Faqīh erst seinen eigentlichen Wert für die Wissenschaft verleiht. Mit größtem Fleiß und ausgedehnter Belesenheit belegt der Herausgeber die von dem Verf. aneinandergereihten Ausdrücke nicht nur aus den übrigen Quellen zur arab. Lexikographie, sondern vor allem auch aus der medizinischen Literatur, aus der er reichliche Auszüge mitteilt, und liefert damit einen sehr schätzbaren Beitrag zur Kenntnis der anatomischen Terminologie der arabischen Ärzte. Dabei geht er auch auf den Sprachgebrauch der lateinischen Übersetzer ein. Man könnte fast bedauern, daß der Verf., statt sich an den Faden der *Muḍhaba* zu binden, seine Untersuchungen nicht lieber systematisch diesem Felde zugewandt hat. Seiner gründlichen Kenntnis des arabischen Sprachgebrauchs sind nur wenige Einzelheiten entgangen. S. 41, v. 14 sagt Verf. von *al-ṣar'u* als „Frauenhaar": *yu'ṭaru fī aš'ārihim wayuḍkaru*: natürlich „das wird in ihren (der Araber) Gedichten überliefert und erwähnt" und nicht „es wird unter ihren Haar(arten) erwähnt und genannt". Die Übersetzung von *kayy* mit Verbrennung S. 66 statt durch Kauterisation könnte zu Mißverständnissen führen.

Gelingt es dem Verf. einmal die ganze *Alfīya* in derselben Weise zu bearbeiten, so wird damit für einen künftigen Thesaurus Arabicus sehr erwünschtes Material bereitgestellt.

Wehr, Hans: Al-Ġazzālī's Buch vom Gottvertrauen. Das 35. Buch des Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn übers. u. mit Einleitung und Anmerk. versehen. Halle a. S.: Niemeyer 1940. (XXVII, 117 S.) gr. 8° = Islamische Ethik. Nach den Originalquellen übers. und erläutert, hrsg. v. Hans Bauer †. H. IV. RM 6.50. Bespr. von R. Köbert, Rom.

Wenn auch die Ansichten der sufischen Autoren über Zahl und Wesen der *maqāmāt* recht auseinandergehen, so herrscht doch über eine

Anzahl von ihnen, und zwar über die wichtigsten, allgemeine Übereinstimmung. Liebe (*maḥabba*) und Gottvertrauen (*tawakkul*) gehören zu diesen, und die Darstellung, die sie bei al-Ġazzālī erfahren haben, kann darum auf besonderes Interesse rechnen. Nachdem im Jahre 1939 die holländische Übersetzung des *kitāb al-maḥabba*, des 36. Buches des Iḥyā', als Leidener Dissertation geboten wurde (s. OLZ 44, 1941, 21ff.), gab uns im Jahre darauf Hans Wehr den im Iḥyā' vorangehenden *kitāb at-tawakkul* in trefflicher deutscher Wiedergabe. Er steht als 4. Heft in der Reihe „Islamische Ethik", und schließt sich an die dort von Hans Bauer gebotenen Einzelübersetzungen des Iḥyā' an, ein gut gearbeitetes, zuverlässiges Rüstzeug für die Religionshistoriker und Theologen; aber auch mancher, der arabisch versteht, wird sich des Buches mit Nutzen bedienen und sein Urteil zu Rate ziehen.

In der Einleitung bietet der Verf. zunächst einen orientierenden Überblick über den Gedanken des *tawakkul* (d. h. Gottvertrauen und Hingabe an ihn unter Verzicht auf die Geschöpfe) in den vor Ġ. liegenden Jahrhunderten der Hedschra (S. VII—XVIII). Die Legenden und Anekdoten über die alten Aszeten, sowie die Aussprüche der sufischen Autoritäten, angefangen von Abū 'Alī Šaqīq al-Balḫī (st. 194), die in den Definitionen des *tawakkul* (s. S. VIII) ihren dauernden Niederschlag gefunden haben, lassen die Aufforderung zum Verzicht auf Besitz, Lebensunterhalt, regelmäßiges Einkommen, ja sogar auf das Sparen, Gebrauchen von Arzneien und selbst auf alles Planen, Handeln und Sichregen charakteristisch und scharf hervortreten. Sehr früh, ja sogar früher — was aber vielleicht nur Zufall ist (bei 'Abdallāh b. al-Mubārak st. 181) — erscheint jedoch auch die Lehre, daß *tawakkul* und Erwerb vereinbar seien, doch immer so, daß die erst genannte Haltung als das hohe, wenn auch für die Vielen nicht erreichbare Ideal erscheint. Diese Auffassung ist bei den großen Theoretikern der *tawakkul*-Lehre in Geltung geblieben, die dementsprechend mehrere, gewöhnlich drei, aber nicht genau übereinstimmende Grade der *mutawakkilūn* unterscheiden (S. XII—XIX). Die Lehre von as-Sarrāǧ und Abū Ṭālib al-Makkī wird S. XI bzw. XIV eingehender skizziert (Inhaltsangabe des *tawakkul*-Kapitels im *Qūt al-qulūb*).

Nach al-Ġazzālī selbst (S. XVIII—XXIV und Übers.) sind mit jedem *maqām* und darum auch mit dem *tawakkul* drei Hauptstücke gegeben: *'ilm*, *ḥāl* und *'amal*. Das Wissen (*'ilm*; S. XIX. XX/XXI. 6—69. 1. Hauptabschnitt von Ġ's Buch) bietet die Grundlage für den *tawakkul*. Denn Ġ. versteht das gesamte Sein der Geschöpfe als eine von Gott gesetzte und von ihm her zu verwirklichende, sinnvolle (S. 32) Einheit. Die Erkenntnis dieser Einheit (S. 2 Koranstellen) ist der *tauḥīd*, daß nur ein Wirkender ist (*lā fā'ila illā llāhu*, S.11,11 v. u.). Die Vielheit in der Welt tritt zurück. Wer die 4. und höchste Stufe des *tauḥīd* erreicht, entschwindet schließlich selbst in der Einheitserkenntnis (*fanā' fī t-tauḥīd*); „er entschwindet sich selbst in dem Sinne, daß er dem Schauen seiner selbst und der Schöpfung entschwindet" (*fanà 'an ru'yat nafsihi wal-ḫalq*; Wehr: insofern man der Fähigkeit, sich selbst und die Schöpfung wahrzunehmen, entrückt wird). Diese 4. Stufe, deren Geheimnisse nicht mitgeteilt werden dürfen, ist als Voraussetzung für den *tawakkul* nicht erforderlich. Aber umgekehrt ist die Glaubenseinsicht der gewöhnlichen Muslime und auch der Theologen (*mutakallimūn*) — das ist die 2. Stufe des *tauḥīd*; die *munāfiqūn* bildeten die 1. Stufe — zum *tawakkul* erfahrungsgemäß für gewöhnlich zu schwach (S. 25). Dieser muß deshalb normalerweise durch eine Schau Gottes, wie er in sich ist (S. 8: *mušāhadat al-ḥaqq kamā huwa 'alaihi*), begründet werden (3. Stufe des *tauḥīd*). Der Eintritt in diese übersinnliche Welt (*'ālam al-malakūt*) die in der Vision zugänglich wird (S. 19), erfolgt durch die Schau (*mušāhada*) der göttlichen Feder (*qalam ilāhī*; vgl. die erste Offenbarung; Sure 96, 4. S. 21). Wenn so auch für gewöhnlich Einheitserkenntnis und Gottvertrauen durch mystische Schau zugänglich werden, so gibt Ġ. dennoch dem verstehenden Denken weitgehend Rechenschaft über das Einheitsgefüge des Seins. Dabei tritt das Wertmoment, das uns in jedem Willensentscheid als das Ausschlaggebende zu begegnen scheint, stärkstens hervor (S. 17; 28/29). Auf diese Weise knüpft sich das Band des Gefüges; aber zugleich tritt überall das Bestimmtwerden hervor; für eine Selbstentscheidung des Ich, die doch allein Freiheit ist, bleibt kaum ein Plätzchen, obwohl Ġ. sie natürlich nicht preisgeben will. Kurz er ringt hier mit der ganzen Aporie der Freiheit der Geschöpfe und muß sich nicht minder um ihre Wirkursächlichkeit bemühen. Auch diese verschwindet ungefähr ganz. — Der Zustand (*ḥāl*) des *tawakkul* (2. Abschnitt S. XIX/XX. 40—48) entfaltet sich durch 3 Grade, mit denen verglichen werden kann: das Vertrauen des Klienten zu seinem Anwalt, das Vertrauen des Kindes zur Mutter und schließlich die gänzliche Entäußerung des Toten in der Hand des Leichenwäschers (S. 45, 15: *miṯl al-mayyit baina yadai al-ġāsil*). Diese höchste, dritte Stufe ist nur für Augenblicke erreichbar und schließt alle

Initiative aus. — Der 3. Hauptabschnitt des *k. at-tawakkul* ist der größte (S. XX 40—104) und handelt von der *tawakkul*-Betätigung (*'amal*). Hier werden die möglichen, in der Praxis sich ergebenden Fälle berücksichtigt. Es gilt, für den Gütererwerb, das Sparen, Verhütung von Diebstahl und Sachbeschädigung, Anwendung von Heilmitteln allgemeingültig den Punkt anzugeben, an dem sie aufhören mit der Haltung des *mutawakkil* vereinbar zu sein.

Für die Übersetzung hat Wehr 4 verschieden Textfassungen zu Rate gezogen und dankenswerterweise wichtigere Varianten in den Anmerkungen häufig angegeben. Er benutzte den Text der Berliner Handschrift WE 98d (Ahlwardt 1898), den einer (welcher?) Wiedergabe von Murtaḍâs Kommentar zum Iḥyā', die ebendort am Rande stehende Version und den Kairiner Druck von 1282 d. H. Die Übersetzung selbst ist sehr gut gelungen. Strenge Genauigkeit, Klarheit und ein schönes, flüssiges Deutsch sind ihre Vorzüge. Sie werden der Arbeit ihren Wert sichern. Einzelne Textkürzungen (S. 48, 78, 79, 92, 94, 104) betreffen Traditionen, Anekdoten und Abschweifungen; hierher ist allerdings auch die Stelle über *lā ḥaula walā quwwata illā billāh* gerechnet worden. Die Anmerkungen sind knapp, aber zum Verständnis ausreichend.

An Bemerkungen habe ich nur folgendes notiert: S. XIX, 17 wird es wohl 'Ursachen' statt 'Motive' heißen müssen. Gemeint ist die Wirkursächlichkeit der Geschöpfe, die auch sonst 'Zweitursachen', 'causae (*asbāb*) secundae' heißen im Gegensatz zur 'causa prima', Gott. S. XX, 1 'das Vertrauen [des Kindes zur Mutter] ist instinktiv und völlig unbewußt, nicht aus Vernunftgründen erwachsen wie im vorigen Fall'. Ob diese 2. Ansicht (S. 44, 24) G.'s Meinung darstellt, ist nicht sicher. Ich glaube nicht recht, daß sich nach ihm das Vertrauen des Kindes zur Mutter vor dem des Klienten zu seinem Anwalt durch größere Instinktivität und Unbewußtheit auszeichnet, sondern eher durch größere Innigkeit und Hingabe; diese ist aber durchaus sinndurchleuchtetes, persönliches und begründetes Tun, wenn auch das Kind dies nur vollziehen, nicht Rechenschaft darüber geben kann. Ein Vertrauen bloß „aus Vernunftgründen", was man gewöhnlich so nennt, wird es schlechterdings wohl gar nicht geben. Dabei käme man vor lauter Vernunftgründen vermutlich nicht ans Vertrauen. S. XXII, 8 v. u. 'Zwiespältig' braucht m. E. die Stellung G.s zu den sufischen Autoritäten nicht genannt zu werden. Er empfand sie gewiß nicht so. Da die 'individuellen Zustände' (S. 40 gibt 'Standpunkt' *maqām* wieder) objektive Stufen des inneren Lebens sein sollen, müssen ihre Definitionen in der systematischen Darstellung vorkommen. Selbst wer mit ihren überkommenen Formen nicht einverstanden wäre, — eine Definition unangreifbar prägen ist ja nicht ganz leicht, während sich mit einem zündenden Stichwort dieselbe Sache gewöhnlich leichter weiterzeugen läßt — würde sich in der Sache, um die es geht, von einer Autorität noch nicht trennen. S. 1, 8. Nach 'vermittelnden Ursachen' ist *ilà musabbib al-asāb* ausgefallen. — 1, 15 'auf Erden' finde ich nur Sure 11, 6, nicht bei G. — S. 7, 20 'innereErleuchtung' gibt den Ausdruck *kašf* wieder; er hätte beigefügt werden sollen. — S. 7, 28. 30. 32 'sieht', 'nimmt wahr': im arabischen wechselt in dieser Beschreibung der Ausdruck nicht, immer *yarà*. — S. 8, 5 'die Schlinge ... straff anziehen' setzt offenbar die Lesung *iḥkā'* st. *iḥkām* voraus. — S. 8, 15f. 18 ... 'hat nur einen Wirker erlebt, wenn ihm die reine Wahrheit offenbart ist'; arabisch: *lam yušāhid illā fā'ilan wāḥidan, iḏā nkašafa lahu al-ḥaqqu kamā huwa 'alaihi*. Hier bei der Beschreibung der 3. Stufe des *tauḥīd* wäre 'unmittelbar geschaut', und 'die Wahrheit (= Gott), wie sie an sich ist', besser beibehalten worden. Was hier beschrieben wird, ist im strengen Sinn mystische Gotterkenntnis, wenn G. die Worte so meint. — S. 13, 5. Das ist jedoch nur ‚ein für dich gedachtes Gleichnis', *haḏā tamṯīl fī ḥaqqika*. Gemeint ist ein Gleichnis, das sich auf jener Wahrheits- und Erkenntnisstufe bewegt, die du erreicht hast; denn es geht um Erkenntnisstufen, die graduell durchschritten werden. Der moderne Leser denkt hier vielleicht passend an den Aufstieg durch die verschiedenen Bewußtseinsstufen des ‚An sich' und ‚Für mich' bis zu ihrer Identität bei Hegel. — S. 27, 2 'falsch' ist zu stark für *mauqi' al-ġalat* parallel zu *mazallat al-qadam* ('verfänglich'). — S. 48, 8 v. u. wird *ǧarā'a* eher „Draufgängertum", „Kühnheit" bezeichnen als „Mut". Nur diese können Instinkte sein. Sonst hätte G. den Mut neben Feigheit und mangelnder Erkenntnis von Gottes Güte und Macht als Hemmnis des Vertrauens genannt. — S. 100, 14ff. steht gewiß unter dem Einfluß von 1. Kor. 12, 26. — S. 106, Anm. 28. *mu'na* ‚Proviant' ist gewiß allein richtig, aber vielleicht muß man ein Suffix lesen: *mu'anahu* o. ä. — S. 109, Anm. 108: statt '31, 23' lies '21, 23'. — Nachdem — was sicher nützlich war — die Vokallänge in der Transkription genau zum Ausdruck gebracht worden ist (z. B. *kalāmuhū, rizqihī, hāḏā*), wäre vielleicht entsprechender *Ḏu'n-Nūn, fi 'l-miṯāli, ayyuha 'l-qalam, ila 'ḫtiyāri* geschrieben worden, da der Strich so Längezeichen ist und nicht mehr bloß die Schreibung mit Vokalbuchstaben andeutet.

Doch das alles ist kaum nennenswert. Wenn aber jemand, der das schmale Buch zur Hand nimmt, von seiner äußeren Einfachheit und der Schlichtheit seiner Ausstattung einen Schluß auf innere Solidheit und Zuverlässigkeit machen wollte, so würde er nicht fehlgreifen. Es ist in der Tat gründlich, reich und schön. Je mehr ich mich damit befaßte, um so mehr Freude fand ich darin. Das Werk der deutschen Übersetzung des Iḥyā' wäre beim Verfasser in besten Händen.

Mueller, J. H.: Weiße Städte, schwarze Zelte. Als Agent in Irak. Zürich: Schweizer Druck- und Verlagshaus 1940. (237 S., 16 Taf.) 8°. Fr. 6 —. Angez. von E. Klingmüller, Berlin.

Der Verfasser, ein junger Schweizer, kam vor einigen Jahren nach dem Irak, um dort als Ingenieur tätig zu sein. Später arbeitete er bei der Royal Air Force beim Bau des Flugplatzes Habbanniyah. Er nahm dort auch an Kursen teil, die ihn mit Land und Leuten ver-

traut machten. Der englische Nachrichtendienst, der auf ihn aufmerksam gemacht worden war, setzte ihn für seine Zwecke ein. Er mußte verschiedene Reisen unternehmen, die ihn nach Kuweit, Diwaniyah, an die syrisch-irakische Grenze und in die Gegend von Mossul führten. Dabei machte er u. a. auch die Bekanntschaft mit dem Schammar Scheich Adjil, den er sich durch eine Warnung vor den Nachstellungen der Obeid zu besonderem Dank zu verpflichten wußte.

Schließlich jedoch geriet Müller selbst in den Verdacht, ein anti-englischer Agent zu sein. Er mußte fliehen und erreichte mit viel Glück die rettende Grenze Syriens. Dies etwa ist der Inhalt seines Buches. Die politischen Aufträge, die den Anlaß seiner Fahrten bilden, werden dabei nur kurz angedeutet. In der Hauptsache schildert Müller seine Reiseeindrücke und Erlebnisse im Erzählerton. Zusammengefaßt: ein gut und spannend geschriebener Erlebnisbericht mit manchen netten und gut beobachteten Einzelheiten und Eigentümlichkeiten.

Kaukasus, Turkologie, Iran.

Windekens, A. J. van: Lexique étymologique des dialectes tokhariens. Louvain: Bureaux du Muséon 1941. (LV, 219 S.) 4° = Bibliothèque du Muséon Vol. 11. Belgas 30. Bespr. von E. Sieg, Göttingen.

Der Verf. hat sein lexikalisches Material mit großem Fleiß aus der teilweise weitverstreuten Literatur (vgl. die Liste V—XII) zusammengetragen, aber die unzureichende Kenntnis des Verhältnisses der beiden Dialekte zueinander ist auch seinem Wörterbuch zum Verhängnis geworden. Über den Versuch einer toch. Lautlehre, S. XXIX—LV, der im wesentlichen nur eine Wiederholung aus des Verf. „Indo-Europeesche Bestanddeelen in de Toch. Decl." ist, werde ich mich bei der Anzeige jenes Buches aussprechen. — In der Heranziehung von Etymologien aus dem Kreise der indogermanischen Sprachen hätte sich der Verf. eine größere Beschränkung auferlegen und strengere Kritik üben sollen. Er vergißt, daß viele der bisher erschlossenen toch. Wortbedeutungen noch unsicher sind und bei Bekanntwerden neuer, bisher noch nicht publizierter Belege — der größte Teil der B-Texte ist ja noch nicht veröffentlicht — sich vielleicht als falsch erweisen können. — Daß der Verf. die sehr zahlreichen Sanskrit-Lehnwörter und auch die verhältnismäßig wenigen iranischer Herkunft in sein Wörterbuch nicht aufgenommen hat, ist ja verständlich, da er sie für seine Zwecke nicht braucht; immerhin finden sich doch noch etliche darin, die er nicht als solche erkannt hat, aber auch andere, die er mit Unrecht als echt tocharische Worte erklären will. In der kategorischen Ablehnung chinesischer Lehnwörter in den toch. Dialekten stimme ich dem Verf. zu.

Es kann natürlich nicht meine Aufgabe sein, die Richtigkeit der Wortbedeutungen und Etymologien im einzelnen nachzuprüfen, aber ich habe mir bei der Durchsicht doch eine ganze Reihe von Verbesserungen notiert, die ich den Benutzern dieses Wörterbuches nicht vorenthalten will.

Zu A (B) *akappi* (S. 2), B *kappi* (S. 26): *akappi* übersetzt in einer Berliner B-Bilingue Skt. *aśuci* also „unrein", während Lévi für *kappi durvarṇa* verzeichnet, worunter er aber selbstverständlich die natürliche Bedeutung des Wortes „schmutzfarben", nicht etwa wie der Verf. die übertragene Bedeutung „Silber" verstanden hat. Man könnte also zunächst annehmen, daß beide Worte gleicher Bedeutung seien. Sieht man sich aber L.s Quelle genauer an (H 149. 73a 2 vgl. mit 213b 2), so handelt es sich dort nicht um *durvarṇa*, sondern höchstens um *durvarṇa-karaṇa*, d. h. um Mittel zum Schmutzigfärben (der neuausgegebenen Mönchsgewänder), und zwar um die Bestimmung des Prātimokṣa-S., daß zum Färben dieser Kleider eines von den drei Schmutzfärbemitteln verwendet werden darf. Ich glaube, daß sich die Schwierigkeit am einfachsten dadurch löst, daß man *kappi* und *akappi* als Lehnwörter aus Pāli *kappiya* und *akappiya* faßt, also „angemessen" und „unangemessen" als urspr. Bed. ansetzt. — A *akälyme* B *ekalymi* (S. 2) ist richtiger „in Gewalt (von)", Skt. *vaśe* zu übersetzen. — A *akaṃtsune* (S. 2) muß mit dem gleichbedeutenden B *ekñiñe* etymologisch verwandt sein. — B *aknātsa* (Sic! S. 3) — A *aci* B *ecce* (S. 3) übersetzen die Skt. Praep. *ā*; wenn *aci* in A nur als Postp. c. Abl. verwendet wird, steht es eben auch im Sinne der Skt. Postp. *ā* c. Abl., d. h. in der Bedeutung „von her" oder „bis zu". — Das richtige Verständnis von B *anaiwatse* A *anewāts* ergibt sich durch B *aiw-* „zugewandt sein". — *antapi* (so statt *annapi* zu lesen) wird neben *āṃtpi* und *ānpi* gebraucht. — Zu B *ar-/ār-* (S. 6): Es handelt sich um zwei verschiedene Verben, nämlich *ar-/ār-* „aufhören" und *ars-/ārs-* „verlassen". — Statt *aru-* (S. 7) ist vielmehr *arwa* anzusetzen, das „Hölzer, Reisig" bedeutet und wahrscheinlich Pl. zu *or* „Holz" ist. — B *aultsorsa, waltsorsa*, A *waltsurā* (S. 9) zu B *walts-* „zusammendrücken, zermalmen, zermahlen". — B *aurmetsäñe* ist Falschlesung für *airṣaitsäñe* = Skt. *saṃ-*

rambha. — B *aus-* (S. 10), vielmehr *ausu*, ist Part. Prät. von *wäs-/yäs-* „kleiden". — B *auspa* = A *wäṣpā*, Adv. der Bekräftigung, bedeutet „wahrlich, fürwahr"; *auṣap* (neben *oṃṣap*) bedeutet „darüber hinaus". — B *empre*, vielmehr *empren* (S. 17). — B *eneśnai* (S. 19), vielmehr *enestai*. — Das unter B *eṅkwe* A *oṅk* (S. 21) verzeichnete *oṅki* ist *oṅkipṣe* statt *oṅkiṣṣe* zu lesen und bedeutet vermutlich „grausam". — B *ersnässoñc* (S. 22) gehört zu *ersnā* „Form, Gestalt" = Skr. *rūpa*. — B *ette* (S. 23) „niedrig", B *ente* „wo". — B *etsar* ist zu streichen. Es handelt sich um Zusammensetzungen von *e* (das in B neben *ecce* die Skt. Präp. *ā* übersetzt) mit *tsark-* (cf. *etsarkle* (A 1b 7) „Kasteiung" = Skt. *ātāpa*; *etsarkällecci* (U 2a 3) = *ātāpinaḥ*. — B *ets(u)wai* (S. 23) neben selbständigem *tsuwai* ist natürlich auch Zusammensetzung mit diesem *e* = Skt. *ā*. — B *iṣitstse* (S. 24). von dem Verf. aus *iṣittse* entstellt, ist in Wirklichkeit *iṣintse* zu lesen, denn es ist der Gen. Singl. von *yṣīye*, Obl. yaṣi „Nacht". Der von Lévi mit «il s'équipa avec la récitation (de la Loi) qui est bienfaisante au début, bienfaisante à la fin» wiedergegebene Vers ist richtig so zu übersetzen. „Den vorderen Teil, den hinteren Teil der Nacht verbrachte er mit Wachen". — B *iśce* „tuile" (S. 24), vielm. *iścem* „Lehm, Ton, Ziegel". — *B kall(ona), käll(eci)* „chaud" (S. 25) sind zu streichen; es handelt sich im ersten Fall um *yente tarkallona* „Wind entlassende" zu *tark-*, im zweiten um das schon erwähnte *e-tsarkällecci* = *ātāpinaḥ*. — Die Bedeutung von B *karāś* (sic!), A kārāś (S. 26) ist von uns nicht richtig bestimmt worden, nach den B-Belegen dürfte es vielmehr „Wald" (Skt. *vana*) bedeuten. Die vom Verf. angezogene Stelle *autsate cau karāś yatsi* ist also so zu übersetzen „er begann in den Wald zu gehen". — Dem 1. A *kaṣ* „Klafter" (S. 27) entspricht in B *keṣe*, während 2. B *kaṣ* nur Zusammensetzung der einschränkenden Partikel *ka* mit *ṣ(pä)* ist. — A *kaśal* „zusammen" (S. 27) gehört doch wohl zu *śla-*, *-śäl* wie A *kämpo* zu B *-mpa*. — B *kaum(e)* (S. 28) „Wildnis, Dschungel". — B *kawāñ* (S. 28) „aus Gier" ist durch den Antritt des Causal- Suff. *-ñ* aus dem Subst. *kāwo* „Begehrlichkeit" gebildet, welches seinerseits wieder Ableitung aus dem in B in der Regel als *kaw/kāw-* auftretenden Verb „begehrlich sein" ist. Nur einmal habe ich auch die an A *käp-* erinnernde Form *kakāpau* gefunden. Daß A *käp-* und B *kaw-/kāw-* und damit auch A *käpñe* „begehrenswert, lieb" zusammengehören, kann ja nun nicht mehr zweifelhaft sein. — *pitkauwe*, unter A/B *kāk-* (S. 29/95), ist zu streichen, denn es beruht auf falscher Lesung. Richtig ist *pitka wes ām lamam* „befiehl" (Impv. zu *watkyatk-*) „wir sollen stillsitzen". — 3. B *kātk-* (S. 32) gehört zum Verbum *katk-/kātk-* (*kācc-*) und heißt „sich freuen". Es darf also nicht mit *kaw/kāw-* zusammengestellt werden. — 3. B *kärk-* „griller" (S. 34) ist zu streichen. Die betr. Belege gehören zu 2. AB *kärk-*. — B *kercap(o)* „Esel" dürfte Lehnwort aus Skt. *gardabha* sein. — B *keru* (S. 37) so abzutrennen! bedeutet „Trommel". — B *kixva-* (S. 38) ist zu streichen, an der betr. Stelle handelt es sich um *(säṃ)kik raktsisa* „auf eine dem Sangha (der Gemeinde) gehörige (Skt. *saṅghika*) Decke". — B *klautko* (S. 39) aus abgebrochenem Text, ist zu *klautko(yeṃ)* 3. pl. pot. act. von *klautk-* zu ergänzen. — B *klyemo* (S. 41) ist Adj. zu *käly-* „stehen, sich befinden". — B *klyowonträ* (S. 41f.) ist die richtig gebildete 3. pl. präs. von *klaw-/kläw-*. — *ko* „bouche" (S. 42) ist nur A-Form. In B heißt „der Mund" *koyn*, Abl. *koyn(a)meṃ*, plur. *koynuwa*. — B *kor* (S. 43) bedeutet weder „Nase", noch wie ich selbst vermutet hatte „Nasenspitze", sondern „Kehle, Hals" = Skt. *gala*, wodurch auch der Zweifel über seine Etymologie behoben ist. — A *kolye* B *kolyi* Nom. singl. fem. (sic! S. 42/43) werden selbstverständlich zusammengehören, und als Bedeutung wird „Schweif" bzw. „Schweifhaar" anzusetzen sein, vgl. die Bed. von Skt. *vāla*. — A *kosprem* (S. 43) gehört natürlich zu *täpreṃ*, aber nicht zu *täpärk*, dessen letztes Glied noch deutlich in B *preke* „Zeit" vorliegt. — B *koṣkiye* oder *koṣko*, Obl. *koṣkai*, bedeutet „Hütte". — B *kwarm* (S. 50) ist Lehnwort aus Skt. *gulma*, wie auch seine Varianten *gurm* und *kurm* beweisen. — B *cauk-* (S. 51) gehört zu *tuk-* (A *tpuk-*) „verbergen", darf also nicht mit AB *cok* „Lampe" zusammengestellt werden. — B *cūrm* „poudre" (S. 52) ist selbstverständlich Lehnwort aus Skt. *cūrṇa*, vgl. die Varianten *cūrṇ*, *curṃ*, plur. *curṇaṇma*. — B *lăre* „amical" (S. 58) ist nicht zu A *ylār* zu stellen, dem in B vielmehr *ylāre* entspricht und dessen Bedeutung nach den B-Belegen als „alt, gebrechlich, schlaff" anzusetzen ist. — B *leswi* (S. 56) dürfte Nom. plur. von *leśp* und Entlehnung aus Skt. *śleṣman* sein. — B *letaka* (S. 56) beruht auf falscher Wortrennung. An der Belegstelle ist *kauṃ yaṣi anahar ṣmale taka* . . . zu lesen „Er soll einen Tag und eine Nacht ohne Nahrung sitzen, jedoch . . .". Im Sinne von A *letäk, letkār* wird in B *waipte, waiptār* gebraucht. — 2. B *lyi-/lyinā-* (S. 58) dürfte zu *lit-* zu stellen sein. — Nach B *meli* (pl.) „Nase" (S. 61/66) ist natürlich auch für A *malañ* die Bedeutung „Nase" einzusetzen. — B *malkwer* (S. 61) dürfte wie Skt. *dugdham*, wörtlich „das Gemolkene" sein, wie *śeśwer* = *bhuktam*, wörtlich „das Gegessene" ist. Finite Verbalformen von *malk-* sind in B nicht belegt;

von einem Suffix *-wer* wie in A B *ārwar* kann natürlich keine Rede sein. — B *masār* (S. 62) bedeutet wahrscheinlich „auf dem (Bettel)gang, unterwegs" zu *mas-* (Prät. von *i-*) „gehen" + Distrib. Suff. *-ār*. — *māla* (S. 63) dürfte Skt. *maireya* übersetzen, jedenfalls ist es eine Bezeichnung eines bestimmten berauschenden Getränkes. — B *mäkcew* ist der Akk. (Obl.) zum Nom. *mäksu* (S. 64). — B *misa* (Pl.) „viande" (S. 67). — B *mit-/mait-* (S. 67), A *met-* ist Syn. von *i-* „gehen", B *mitalyene* (S. 68) bedeutet „im Gehen". — B *nai* „un" (S. 71) ist zu streichen. L.'s Angabe beruht wahrscheinlich auf falscher Worttrennung für *sanai*, welches Akk. (Obl.) Fem. zu der Zahl „eins" ist. Der dazugehörige Fem. Nom. heißt *şomo*, zur Bildung vgl. man A *säm*. — A *nesset*, B *nas(s)ait*, *näs(s)ait*, *nes(s)ait* + *yam-* „exorciser" (S. 74). — Das einmal belegte B *olya* (S. 79) ist sicher nur Schreibfehler für das oft vorkommende Indekl. *olyapo* (auch *olypo*, *olpo*), das in adverbialer Verwendung als *olyapots(ts)e* (auch *olypotse*) erscheint. Da es sowohl bedeutungsmäßig wie syntaktisch mit A *lyutār* übereinstimmt (s. Gr. § 389), wird es auch sprachlich mit ihm zusammengehören. — B *solpo* „consumé" (?) (S. 114) ist zu streichen, es ist in *(yāmor)sa olpo* aufzulösen „mehr als die Tat". — B *omaute* (S. 79) ist zu streichen, das Wort für *lobha* „Begierde" heißt *maune* (so zu lesen!). — B *omne* (S. 80) ist *omte* zu lesen, die letzte Silbe ist nicht das Lok. Suff. *-ne*, sondern das Demonstr. Pron. *te*, wie auch das neben *omte* gebrauchte *om(p)tem* (vom Pron. *tem*) erweist. — A *oñant*, B *auñento* (S. 81) heißt „Anfang" zu A *o-/on-*, B *aun-*. — B *pannāk* „Sandale" (S. 85) ist natürlich nicht aus Skt. *upāna-*, sondern aus *upānah-* entlehnt. — B *parra* (S. 86) ist Präv. und mit A *pre* (s. Gr. § 394/5) identisch. — B *paşe* (S. 86/88) ist zu streichen. Die Belegstelle ist *śilpa* (für *śilmpa*) *şesa* abzutrennen. — A B *pānto* (S. 86) dürfte „Hilfe, Beistand" bedeuten. — B *päpiya* (S. 90) Obl. *päpiyai* ist Fem. zum Masc. *päpä* (auch *päpa*, *pupa*) „stinkend". — B *päst* (auch *pest*) (S. 91/93) ist immer Präverb, wie schon H. Pedersen „Tocharisch" (1941) S. 223n richtig gesehen hat. — B *pilycalñe* (S. 95) ist nur graphische Variante von *päl(y)-śalñe* Abstr. zu 1. A B *pälk-* (s. S. 89). — Das erste Glied von B *pitmaiwalñe* (S. 95) ist Skt. *pitta* „Galle", *maiwalñe* ist Abstr. zu B *miw-/maiw-* = A *me-/mew-* „zittern, beben". — B *plänk-* (S. 97) heißt „verkaufen". — B *pletkarc* (S. 97) ist finite Verbalform von *plätk-* „auftreten, hervortreten", s. auch B *plyetk-*. — 3. A *prañk* (B *preñke*) (S. 99) bedeutet „Insel", die Bedeutung „mine" ist zu streichen. — B *prekşenta* (nicht *prekşe*) „juge" (S. 100) wörtlich „der Frager". — 1. B *preśc(i)ye*, *präścye* „fange" (S. 100) ist zu streichen. Es handelt sich wohl um B *praśc(i)ye* „Regen", das von B *preśc(i)ya* A *prast* „Zeit" streng zu scheiden ist. — A *pyākäş* „poteau" (S. 104) ist richtig, aber B *pyäśi* ist fin. Verbalform, 3. Sing. Opt. Akt. von *pyāk-* „schlagen" (*pyāśine* „er schlage ihn"). — B *ra tsa* (S. 105) sind 2 Partikeln „auch immer". Die richtige Bedeutung von A *räm-* B *räm-/ram-* ist „sich neigen, beugen" Abstr. *rmamñe* „Neigung". — B *saiwe şmarñe* (so abzutrennen!) (S. 109), *saiwe* ist = *kaṇḍū* „Jucken", *şmarñe* = *sneha* „Klebrigkeit (der Haut)", vgl. B *şmare* (S. 123) „Fett". — A *salat lu* (S. 109) ist „das hüpfende Tier", d.h. „der Vogel" (zu *säl-*). — Dem A *sas* „un" (S. 110) entspricht in B *şe*, während B *şeme* dem Obl. A *şom* entspricht. — „Salz" heißt in B *sālyiye*, Obl. *sālyi* (S. 110). — A *sāsäryu* (sic!) ist das Part. Prät. zu A *sāry-* (S. 110), B *ser-* (S. 112) ist zu streichen, das fin. Verbum ist in B nicht belegt, nur die Ableitung *„sārm* Samen". — Dem B *se* (S. 111) entspricht A *säs*, dem B *su* entspricht A *säm*. — B *sim* (S. 112) bedeutet „Grenze" und ist wahrscheinlich Lehnwort aus Skt. *sīmā*; B *şim* „Haus" darf damit nicht verwechselt werden. — Das vom Verf. unter B *skey-* und *skeye* (S. 113) gestellte *şkai-* beruht auf einem argen Mißverständnis; an der betr. Stelle steht *śāntai mcuşkaimpa şesa* „zusammen mit der Prinzessin Śāntā"; *mcuşka* (auch *miñcuşka*, *mñcuşka*) ist das Fem. zu *m(iñ)cuşke* „Prinz", dem in A *mäśkit* entspricht. — B *sklok* (S. 113) bedeutet „Zweifel". — A *slākkär* (B *slak(k)are* (S. 113) „niedergeschlagen, traurig". — B *somo* (S. 114) „une". — B *sūrme* (S. 117) bezeichnet eine Augenkrankheit, vielleicht „Star" und hat mit A *şūraṃ* „Samen" nichts zu tun. — 1. B *şap* „et" (S. 119) ist zu streichen, ebenso B *şat* „charbon", das nur auf falscher Lesung beruht (cf. M. 777 2a 4) und zu 2. B *şap* zu verbessern ist. — Statt B *şärs-* (S. 120) ist vielmehr *şärps-* (Präs. St. zu *şärp-*) zu lesen. — B *şpak* (S. 125) bedeutet „mehr, erst recht". Es liegt Verwechslung mit *şpakĭye*, Obl. *şpakai* vor. — B *śānm(ya)* (S. 129) ist Caus. Prät. zu B *śanm-* „lier". — A *śäṃ* (S.-130), B *śana* (Obl. *ś(a)no*). — B *śitmalyñe* (S. 131), vielmehr *śinmalyñe*, ist Variante zu *śänmal(y)ñe* und bedeutet „Kommen" vom Verbum *śäm-/kum-* (S. 130). — B *tarne* (S. 136) bedeutet „Scheitel". — B *tasemane* (S. 136) vgl. A *täskmāṃ*. — B *teteka* (S. 139) ist aus dem doppelten Demonstr. Pron. *te* und der einschränkenden Partikel *ka* zusammengesetzt, *tetkākşp* desgl. mit nochmals angefügtem *k(a)* und *şp(ä)* „und plötzlich", vgl. *kaşp*. — B *tlai* (S. 140) Lesefehler für *klai*, das lässig neben *klaiñ* als Obl. von *kl(y)ĭye* „Frau" gebraucht wird. —

A *tlentun-* (nicht *tlentum-*). — Zu A *träm-*, 1 B *trem-* und 2 B *trem, tremeṃ* (S. 141): Da die Bedeutung von B *tremi*, Obl. *tremeṃ*, (also Plur.), = Skt. *krodha* „Zorn, Wut" gesichert ist, ist vielleicht auch für A *träm-* die Bedeutung „in Zorn geraten" anzusetzen, B *trem-* ist zu streichen. — B. *tusāksa* (p. 143) ist als *tusāk- sa* (*tusāk* + nochmals angehängtem Instrum. Suff. *-sa*) zu analysieren. — B *tsāl-* „manger" (S. 145) ist als *tsalt-/tsālt-* „kauen" anzusetzen. — Die Bedeutung „rendre tiède" von B *tsāp-* (A *tsāw-*) (S. 145) ist höchst unsicher und damit natürlich auch die Verwandtschaft mit lat. *tepeo*. — B *tsrorye*, Obl. *tsrori* (S. 148) heißt „Spalt, Riß, Loch" zu 2 AB *tsär-*. — B *waipe* (S. 149) dürfte „Banner, Fahne" = Skt. *dhvaja* bedeuten, ist also von *waipecce* „richesse" zu trennen. — B *waiwalau* ist wohl besser *wai walau* zu trennen, *wai* „oder auch" und *walau* = Skt. *bhrānti*. — B *waṣe* (S. 154) bedeutet „médisance". — B *waṣamo* oder *wāṣmo* (S. 156) bedeutet „ami" und nicht „amical", die Zusammenstellung mit A *wsok* (s. auch S. 165) ist zu streichen. — B *wär(īn)-* ist zu streichen, an der betr. Stelle ist *sakwä rītoyträ* (= *sukham iccheta*) zu lesen. — 1. A *wäs* (S. 158), B *yasa* oder *ysā* „or". — 4. B *wek-* „dire" (S. 159) ist zu streichen (es gibt nur B *wek*, A *wak* „voix"), *wekṣenca* ist Schreibfehler für *wikṣenca*. — B *weṣ* (S. 160) ist Lehnwort von Skt. *veṣa* „Tracht". — Da A *wi(t)-* (p. 162), Skt. *rocate* übersetzt, kann es in Zusammenhang mit *kṣamate* nur „zustimmen, einverstanden sein" bedeuten. — Die Bedeutung von AB *wrāt-* (S. 164) ist noch nicht ermittelt; da *sne wrātal* aber Skt. *arūpin* „unkörperlich" übersetzt, ist „être beau" sicher falsch. — B *yaka* (S. 165) (auch *yak, ykāk*) ist Partikel und bedeutet „noch", darf also nicht mit AB *yask-* zusammengestellt werden. — B *yauṣmauṣ*, A *yoṣmoṣ* (S. 167) heißt „entgegen". — 2 B *yäk-* „avoir peur" (S. 167) ist als *ykāṃs-* anzusetzen. — B *yesäñ* „clair" (S. 169) beruht auf falscher Satztrennung, in Wirklichkeit ist *yesän* Gen. von *yes* „ihr" (wie *wesäñ* Gen. von *wes* „wir"). Der ganze Satz lautet *mā ñiś yesäñ aknātsaṃs rekisa yamaskau* „ich tue nicht nach dem Worte von euch Unwissenden". — Die Bedeutung von A *yṣits(ts)e* (S. 172) ist bisher nicht ermittelt (zu B *iṣitstse* s. oben zu S. 24). — B *yweru welñe* (S. 133) sind zwei getrennte Worte, *yweru* bedeutet Skt. *śotha* „Aufblähung, Wassersucht", *welñe* (zu *weñ-*) *pralāpa* „Irrereden".

Zum Schluß noch eine kurze Bemerkung zu des Verf.s Hypothese „Huns Blancs et Ārśi" (S. XIX—XXVII, s. auch Le Muséon LIV [1941] S. 162f.). Das wenige, was wir bisher von den Hephthaliten und insbesondere von ihrer Schrift und Sprache zu wissen glauben (vgl. F. W. K. Mueller zu A. v. Le Coq „Köktuerkisches aus Turfan", SBAW 1909, S. 1061 und Junker „Die hephthalitischen Münzinschriften", SBAW. 1930, S. 641ff.) spricht nicht gerade dafür. Der Hauptbeweis, nämlich daß *ārśi* „weiß" bedeutet, ist nicht erbracht. In beiden toch. Dialekten liegt das Wort für „weiß" in verschiedenen Casus- und Geschlechtsformen vor: A mask.: *ārki* (Nom. Sg.), *ārkyant* (Akk., Obl. Sg.), *ārkyaṃś* (neben *arkaś*) (Nom. Plur.) und *arkañcās* (Akk., Obl. Plur.), Fem.: *ārkiṃ* (Nom. Sg.), *ārkināṃ* (Akk. Obl. Sg.), *ārkyant* (Nom. Obl., Plur.) — B mask.: *ārkwi* (lässig auch *arkwi* geschrieben) (Nom. Sg.), *erkent* (Akk., Obl. Sg.), *erkeñcepi* (Gen. Sg.), *arkwiṃ* (Nom. Plur.), *arkwināṃ* (Akk., Obl. Plur.), Fem.: *arkwañ(ñ)a* (Nom. Sg.), *arkwañña* (Akk., Obl. Sg.), *arkwina* (Nom. oder Akk., Obl., Plur.). — Dazu kommt noch das Abstr. *arkwiññe*, welches Skt. *śvetatva* übersetzt. Nirgend findet sich eine Spur der Erweichung von *k* (bzw. *kw*) zu *ś*. — Die Merkmale des großen Mannes und speziell die des Buddha, welche in der buddhistischen Literatur eine große Rolle spielen, dürfen selbstverständlich nicht mit dem Verf. (S. XXI) auf die Bewohner des Ārśi-Reiches bezogen werden.

M. E. ist des Verf.s Theorie, die die bisherigen Unbekannten einstweilen nur um eine neue Unbekannte vermehrt, höchst unwahrscheinlich.

Pietzschmann, Victor: Durch kurdische Berge und armenische Städte. Tagebuch der österreichischen Armenienexpedition 1914. Mit 200 Aufnahmen des Verfassers und einer Karte des Reiseweges. Wien: Adolf Luser Verlag 1940. (400 S., 200 Tafelabb., 1 Kte.) gr. 8°. Lw. RM 16 —. Bespr. von K. Mlaker, Graz.

Der Gedanke, die Form des Tagebuches in diesem Reisebericht weitgehend beizubehalten, scheint recht glücklich die Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der Darstellung an uns heranzubringen. Dem Verf. lagen zunächst naturwissenschaftliche und geographische Fragen am Herzen. Er hat aber auch ein lebendiges Bild der mesopotamischen und armenischen Türkei von 1914 gegeben, recht interessant als nunmehrige geschichtliche Erinnerung an eine verflossene Vergangenheit. Von besonderem Wert sind die vielen Aufnahmen — beiläufig gesagt, 175 auf 86 Seiten. Sie sind sehr scharf und klar ausgefallen und zeugen von einem sehr liebevollen photographischen Verständnis. Die auf einer Karte festgehaltene photogrammetrische Routenaufnahme stellt einen wichtigen Beitrag zur historischen Topographie dieser Gebiete dar. Es war dem Verf. möglich, auch die Kiepertsche Karte, die für diese Gegenden fast uneingeschränkte Autorität genoß, in einigen wesentlichen Punkten zu berichtigen. Das letzte Wort in diesen Fragen moderner und historischer Geographie an der Grenze des römisch-byzantinischen einerseits, des persisch-arabischen Rei-

ches andererseits, ist leider freilich noch lange nicht gesprochen.

Einstweilen sind wir dem Verf. für sein Werk, das unsere Kenntnisse in dieser wie in manchen anderen Fragen so eifervoll vorwärtsbringt, zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

Südasien.

Waldschmidt, E.: Beiträge zur Textgeschichte des Mahāparinirvāṇasūtra. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1939. S.-A. a. „Nachrichten von der Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen". Philolog.-Histor. Klasse, Fachgr. III. Allg. Sprachwiss. Östl. Kulturkreise. N. F. Bd. II Nr 3. (S. 55—94.) gr. 8°. RM 2 —. Bespr. von H. Hoffmann, Berlin.

Die vorliegende Arbeit stellt ein neues Glied in der Kette der vorzüglichen Untersuchungen des Verf. zur Textgeschichte des buddhistischen Kanons dar. Man wird ihr besonderes Interesse zuwenden, da sie einem der schönsten und inhaltsreichsten Texte gewidmet ist, dem Mahāparinirvāṇasūtra, von dessen Sanskritversion sich übrigens in Turkestan erfreulicherweise etwas umfangreichere Bruchstücke als bei anderen Sūtras erhalten haben. Waldschmidt legt hier zunächst einmal eine sehr instruktive Untersuchung zweier Einzelprobleme vor, die neben der Palifassung und den Fragmenten aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon auch alle wesentlichen chinesischen Übersetzungen mit heranzieht. Zunächst wird der bekannte letzte Ausspruch Buddhas behandelt und in überzeugender Weise dargetan, daß in der ursprünglichen Darstellung der Buddha, um die Vergänglichkeit alles Irdischen seinen Mönchen besonders einprägsam vor Augen zu führen, seinen hinfälligen Leib entblößte und daß in diesem Zusammenhange die berühmten Worte „*vayadhammā saṃkhārā appamādena sampādetha*" erst ihren vollen Sinneszusammenhang gewinnen. Die Verdunkelung dieses so ergreifend menschlichen Geschehens in den späteren Textredaktionen wird mit Recht hergeleitet aus der Mentalität einer veränderten Zeit, deren Tendenz dahin ging, den schlichten Menschen Gautama zu einem übergöttlichen Wesen zu steigern.

Der zweite größere Teil der Arbeit behandelt die letzte Mahlzeit des Buddha bei dem Schmiede Cunda, bei deren Beschreibung sich die verschiedenen Versionen ziemlich weit voneinander entfernen. Zur Überbrückung dieser Diskrepanz werden zwei textgeschichtliche Erklärungsmöglichkeiten angeführt, für deren zweite, auf der Sanskritversion aufbauende, der Verf. sich mit guten Gründen entscheiden möchte, wenn auch diese immerhin gewisse Schwierigkeiten bereitet. Erwähnt sei noch, daß dankenswerterweise auch die Äußerungen der Palikommentatoren über das unerklärte Wort sūkaramaddava zusammengestellt worden sind. — Wir dürfen also nach diesen beiden interessanten Proben mit Recht auf die kommende vollständige Bearbeitung des Sūtras gespannt sein.

---

de Coral Rémusat, Gilberte: L'Art Khmer. Les grandes étapes de son évolution. Avec une préface de George Coedès. Paris: Les Éditions d'Art et d'Histoire 1940. (VIII, 137 S., 2 Ktn., XLIV Taf.) 4° = Études d'art et d'ethnologie asiatiques I. Bespr. von Friedrich Weller, Leipzig.

So fern das zu besprechende Buch der Frau Gräfin von Coral Rémusat über die Kunst der Khmer dem Stoffe wie dessen Herkunft nach Untersuchungen J. J. Tikkanens auch stehen mag, welche dieser 1912/3 in den Abhandlungen der Finnischen Akademie der Wissenschaften veröffentlichte[1], so nahe kommt es diesen, wie mir scheint, doch dem inneren Wesen der Arbeit nach. Erforscht doch auch Frau von Coral Rémusat in ihrem Buche die Geschichte von Motiven einer Kunst, wobei darunter wie bei Tikkanen „die Teileinheiten in einem Kunstwerk" verstanden werden, „welche — so organisch sie auch mit dem lebendigen Ganzen zusammengewachsen sein mögen — dennoch dadurch eine selbständige geschichtliche Existenz erhalten, daß sie in anderen Kunstwerken wiederholt werden und somit neue Verbindungen eingehen können"[2].

Es war nun nicht beabsichtigt, in dem Buche alle Motive der Khmer-Kunst zu behandeln, sondern Frau Gräfin von Coral Rémusat greift diejenigen aus dem Schmucke der Khmer-Bauten heraus, deren geschichtliche Entwicklung innerhalb der Khmer-Kunst sich erkennen und verfolgen läßt. Diese zusammenfassend darzustellen, dabei nach Möglichkeit aufzuzeigen, wie innere oder äußere Gründe die Motive sich fortbilden ließen, das ist der Zweck des Buches: Von gesicherten Tatsachen ausgehend soll dadurch ein Mittel gefunden werden, Bauten, deren Alter anders nicht zu bestimmen ist, durch die Stilkritik der Motive ihres Schmuckes verläßlich in die Geschichte der Khmer-Kunst einzuordnen.

Das Buch ist straff nach seinem Ziele zu aufgebaut. Einem Abrisse der staatlichen Geschichte

1) Die Beinstellungen in der Kunstgeschichte und Zwei Gebärden mit dem Zeigefinger. Acta Scientiarum Societatis Fennicae, Bd. 42, 1 und Bd. 43, 2. Helsingfors, 1912/3.

2) Tikkanen, Zwei Gebärden mit dem Zeigefinger, a. a. O., S. 1.

des Khmer-Reiches und der seiner Hauptstädte folgt im 2. Kapitel ein solcher der Religionsgeschichte. So gedrängt auch alles abgehandelt wird, ist doch das Wesentliche herausgehoben. Auf diese Weise wird ein fester Rahmen allgemeiner Voraussetzungen gespannt, innerhalb dessen geschildert werden kann, wie damit verknüpft sich die Motive im Schmucke der Khmer-Bauten entwickelten. Doch ist den Einzeluntersuchungen noch eine Art allgemeiner Baugeschichte der Khmer-Kunst vorausgeschickt, denn unter diesem Gesichtspunkte glaube ich das 3. und 4. Kapitel des Buches zusammenfassen zu können. Dabei ist der Stoff so verteilt, daß nach kurzer Aufzählung der Bauten, welche sich in Angkor finden, zuerst dargestellt wird, wie sich durch die fortschreitende wissenschaftliche Forschung eine Stadt Angkor, welche die Archäologen anfänglich annahmen, in mehrere Residenzen auflöste, welche — örtlich beieinander gelegen — zeitlich aufeinander folgten. Im 4. Kapitel dagegen unterrichtet die Verf. den Leser über die Geschichte der Baustoffe, den Mörtel und Verputz, die Wölbung, die allgemeine Entwicklung des Grundrisses der Bauten, deren Form und Anordnung auf dem Fundamente und dessen Art, das geschichtliche Werden des Tempelberges wie das von Turm und Galerie.

Als man nach Finots bahnbrechender Arbeit die Dinge anders zu werten begann als vorher, aus dem Nebeneinander eine geschichtliche Abfolge wurde, lernte man auch sehen, daß die Bauten selbst durch ihren Stil gegeneinander unterschieden sind. Was nun die nachfolgenden Jahre sich anschließender stilgeschichtlicher Untersuchungen an Ergebnissen zeitigten, das wird für den Schmuck der Bauten in den nachfolgenden sieben Kapiteln ausgeführt. Nacheinander werden da betrachtet die Stürze; die Säulen; der Giebel — seine Umfassung und das Giebelfeld —; die blinden Türen und Pfeiler; das Flachrelief mit Szenen; der Mensch in der Skulptur und seine Kleidung, seine Kopfbedeckung; schließlich das Tier (Schlange und ihr Kopfschmuck, Garuḍa, Löwe, Stier, Elefant, Pferd) in der schmückenden Skulptur. Im 12. Kapitel wird aus den verschiedenen Einzeluntersuchungen zusammengestellt, was für jede Stilform vom 7. bis zum beginnenden 13. Jahrhundert besonders charakteristisch ist. Ein kurzes Nachwort umreißt abschließend, in welchen großen Bewegungen sich die Entwicklung der Khmer-Kunst vollzog: von Indien beeinflußt erweist sich die Kunst des 7. Jahrhunderts (Sambor), von Champa und Java her die des 9. (Kulên, Prah kô), von Dvāravatī (Siam) her die buddhistische Skulptur des 12. und von China her die Kunst Angkor Vats. Hand in Hand damit, daß die Kunst fremde Anleihen aufnimmt, geht es, daß zur gleichen geschichtlichen Zeit die Khmer auf Motive aus der Vergangenheit zurückgreifen. So treten für Sambor bezeichnende Motive, nachdem sie eine Zeitlang untergetaucht waren, in Kulên (9. Jahrh.) wieder auf, Motive des Stiles von Kulên in Prè Rup (961) und besonders in Bantéay Srei (967) und deren Motive in Angkor Vat (1. Hälfte des 12. Jahrh.), wovon Motive in das Bayon übernommen sind. Zeiten, in denen die Kraft zur Gestaltung blühend war, werden von solchen der Erschlaffung abgelöst.

Das Buch wird durch eine Anzahl Verzeichnisse abgeschlossen. Ein erstes ordnet die hauptsächlichsten Bauwerke zeitlich nach ihrem Stile, die weiteren lassen die Abbildungen im Texte, die Karten und Tafeln überblicken.

Frau Gräfin von Coral Rémusats Ausführungen am Stoffe selber nachzuprüfen, wird nur dem möglich sein, der die photographischen Sammlungen des Musée Guimet durchmustern oder in Hinterindien die Sammlungen und die Bauten selbst erforschen kann. Denn für den gewöhnlichen Sterblichen genügen, eine solche Nachprüfung durchzuführen, die veröffentlichten Abbildungen schon deshalb nicht, weil sie unvollständig sind und immer ausgewählt. Ich glaube aber, man darf trotzdem sagen, das Buch sage über den Gegenstand aus, was sich zur Zeit darüber überhaupt aussagen läßt. Die Untersuchungen ruhen auf tüchtiger Stoffkenntnis, sie sind besonnen und umsichtig durchgeführt und klar vorgetragen. Trotz aller Kleinarbeit wird überall auf große Linien und Zusammenhänge hingearbeitet. Der Leser erhält in dem Buche einen wohlabgewogenen Überblick über das, was auf diesem Gebiete der Khmer-Kunst derzeit zu erkennen ist. Ob sich vorgetragene Ansichten immer werden halten lassen, wenn neue Ausgrabungen neue Dinge zutage fördern, das muß die Zukunft lehren.

Solche Bücher, welche einen Überblick über Stand und Möglichkeiten einer Forschung geben, wenden sich, zumal für die Kunst, ihrer ganzen Natur nach auch an Leute, deren eigentliches Forschungsgebiet sich mit dem des Buches überschneidet oder berührt, nicht mehr nur an den Fachvertreter im eigentlichsten Sinne. Es erschiene mir deshalb wünschenswert, daß Frau Gräfin von Coral Rémusats Buch etwas aufgeschlossener würde. Wer weiß denn unter den Orientalisten, wie die Zeichen der französischen Umschrift eigentlich ausgesprochen werden? Ich glaube deshalb, daß es vorteilhaft wäre, dem Buche eine Umschrifttafel

beizugeben. Weiter sollte zum mindesten ein Index der behandelten archäologischen Punkte — etwa nach Art des Parmentierschen in seinem Buche: L'Art Khmèr Classique — nicht fehlen, um die einzelnen Stellen, an denen im Buche über ein Werk gesprochen wird, rasch finden zu können, wenn schon kein Sachindex aufgenommen wird. Wünschenswert ist auch eine brauchbare Karte, denn die beigegebene erste ist wirklich unzulänglich. Vielleicht lassen sich bei einer neuen Auflage diese technischen Dinge am Buche, darunter auch die Schreibung der Sanskritwörter, etwas anders gestalten, so wenig solche Äußerlichkeiten der eigentlichen Arbeit Abbruch tun.

Ostasien.

Heissig, Walther: Das gelbe Vorfeld. Die Mobilisierung der chinesischen Außenländer. Heidelberg: Kurt Vowinckel 1941. (163 S., 8 Kartenskizzen, 4 Abb.) gr. 8° = Schriften zur Wehrgeopolitik Bd. 2. Geb. RM 9 —. Bespr. von H. Betz, Berlin-Halensee.

Der Verfasser ist ein junger Geopolitiker, der zum erstenmal mit einer größeren Arbeit an die Öffentlichkeit tritt. Er kennt das „Gelbe Vorfeld" — eine Bezeichnung, die ich nicht sehr glücklich finde — nicht aus eigener Anschauung und muß sich deshalb auf die ihm zugängliche Buch- und Zeitschriften-Literatur, d. h. überwiegend russische und englische, gelegentlich auch mongolische und japanische Quellen stützen.

Zum „Gelben Vorfeld" rechnet der Verf. die Hochsteppe der Inneren und Äußeren Mongolei und die westlichste chinesische Provinz Hsinchiang. Tibet, das noch immer eine Brücke von China nach Indien ist, und die Mandschurei, die bis 1931 als „die drei östlichen Provinzen" auch den Charakter eines chinesischen Vorfeldes trug, werden in diesem Zusammenhang nicht behandelt. Wenn man aber, wie der Verf. es tut, das Vorfeld definiert als „das Durchgangs- und Überschneidungsgebiet von Ost- und Westraum, zwischen europäischer und ostasiatischer Expansion" (S. 9), so gehören Tibet und die Mandschurei trotz ihres heute völkerrechtlich anders gearteten Verhältnisses zu China zweifellos dazu.

Ohne sich in das Geschichtliche zu verlieren, beschränkt sich der Verf. im wesentlichen auf die Darstellung der politischen Veränderungen, die seit der chinesischen und russischen Revolution, also seit 1911 bzw. 1917 bis 1939 in jenen Gebieten eingetreten sind. Einen breiten Raum nimmt die Darstellung der zaristischen und sowjetrussischen Einflußnahme auf die Äußere Mongolei und Hsinchiang(Ostturkestan) ein. Die Gründung der Mongolischen Volksrepublik und die verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung werden ausführlich geschildert, ebenso wie der Dunganen-Aufstand unter Ma. Chung-yin Anfang der dreißiger Jahre in den Provinzen Kansu und Hsinchiang, der schließlich mit russischer Hilfe niedergeschlagen wurde und damit dem russischen Einfluß im äußersten Westen Chinas die Wege ebnete.

Weitere Kapitel des Buches befassen sich mit der Ende der zwanziger Jahre einsetzenden japanischen Durchdringung der Östlichen Mongolei im Zusammenhang mit der neuen japanischen Kontinentalpolitik, die schließlich zur Einverleibung der Barga-Mongolen und der ganzen Provinz Jehol in den Staat Mandschukuo sowie im Verlauf des 1937 begonnenen japanisch-chinesischen Krieges zur Gründung einer mongolischen Föderation „Mengchiang" führte, die heute ganz unter japanischer Führung steht. Gut herausgearbeitet wird der Unterschied der russischen und japanischen Methoden in der Werbung um die mongolische Volksseele. Sie führte bekanntermaßen auf der Sowjetseite zu einer Umlegung des Steuers von links nach rechts, d. h. vom radikalen Bolschewismus zu einem mehr bürgerlich-demokratischen Nationalismus unter möglichster Schonung der völkisch-nationalen und religiösen Eigenheiten der Mongolen. Wie diese Werbung in der Praxis sich bisher ausgewirkt hat, wird an einer Reihe von Beispielen dargelegt. Als Ergebnis besonders der wirtschaftlichen Reformen wird festgestellt, daß die Reservoir-Stellung der Mongolei für die russische Kriegswirtschaft wieder aufgebaut wurde. Diese Tatsache ist für die Beurteilung des russischen Kriegspotentials gerade heute auch für uns von besonderem Interesse.

Der Verf. spricht zutreffend von einer „Riegelsicherung der Äußeren Mongolei vor dem im Aufbau befindlichen sibirischen Wirtschaftskerngebiet der Sowjetunion" (S. 101).

Bei der Schilderung der russisch-japanischen Grenzkonflikte von 1939 in der Ecke, wo Mandschukuo und Äußere Mongolei zusammenstoßen, werden die Angaben über die militärische Organisation der Äußeren Mongolei, auch wenn sie nicht unbedingt zuverlässig und erschöpfend sind, von Interesse sein. Der Grenzstreit ist bekanntlich inzwischen durch ein unter japanischer und russischer Mitwirkung zustande gekommenes mandschurisch-mongolisches Grenzabkommen vom 15. Oktober 1941 beigelegt worden.

Besonders gelungen ist das Kapitel vom „Innermongolischen Selbstbestimmungsrecht",

das die innermongolische Autonomiebewegung als Abwehr gegen die immer tiefer in die Steppe vorstoßende chinesische Siedlungspolitik darstellt. Die Fehler und Versäumnisse des republikanischen Chinas in der Behandlung des mongolischen Grenznachbarn werden zutreffend hervorgehoben, ebenso wie die innere Uneinigkeit der verschiedenen mongolischen Banner und Ligen, die eine völlige Loslösung von China bisher immer wieder verhindert hat und die Mongolen zwang, sich zunächst mit einer bescheidenen Art lokaler Selbstverwaltung unter der Aufsicht der chinesischen Zentralregierung zu begnügen. Wichtig war, daß die Provinzialgliederung bestehen blieb und damit das Wiedererstehen eines einheitlichen innermongolischen Staates verhindert wurde. In der bäuerlichen Siedlungsfrage hatten die Chinesen den Mongolen schließlich einige Zugeständnisse gemacht. Aber all das hinderte Japan nicht, seine Propaganda für die Vereinigung der Inneren Mongolei mit dem neuen Staat Mandschukuo fortzusetzen, die jedoch zunächst ohne Erfolg blieb, da man auf mongolischer Seite nicht geneigt war, die chinesische Oberherrschaft etwa gegen eine japanische auszutauschen. Das mongolische Ideal war und ist vielmehr die völlige staatliche Unabhängigkeit in Erinnerung an die Zeiten Dschingiskhans.

In einem Schlußkapitel werden die Vorgänge geschildert, die nach Ausbruch des chinesisch-japanischen Krieges 1937 über die Errichtung von drei autonomen Lokalregierungen zur Gründung der sogenannten „Mengchiang Föderation" führte. Sie umfaßt vorläufig nur einen Teil der Inneren Mongolei, ohne die westlichen Banner, die treu zu dem China Tschiangkaischeks halten. Abweichend von dem Verf. möchte ich die Ursache für die Stärkung des japanischen Einflusses in der Inneren Mongolei weniger in den Fehlern und Versäumnissen der chinesischen Mongolei-Politik oder in den projapanischen Sympathien einzelner Mongolen-Fürsten als vielmehr in der japanischen militärischen Durchdringung dieses Gebietes von Jehol, Dolonor und Chahar aus erblicken, die schon 1935 eingesetzt hat. Nur unter japanischer militärischer Besetzung wird Mengchiang sich als ein selbständiges politisches Gebilde halten können. Man darf eben nie vergessen, daß in der Inneren Mongolei neben 2,3 Millionen Chinesen heute nur noch etwa 300000 Mongolen wohnen und die wirtschaftliche Abhängigkeit der Inneren Mongolei von Nord-China ein ausschlaggebender Faktor wohl noch für geraume Zeit bleiben wird. Ohne einen Zugang zum Meer (bisher über den Hafen von Tientsin) würde die Innere Mongolei vom Ausfuhrhandel abgeschnitten werden. Daraus ergibt sich ganz von selbst die Notwendigkeit für die Mongolen, wie bisher engere Beziehungen mindestens zu Nord-China zu unterhalten.

Die von dem Verf. mitgeteilten Zahlen über japanisch-mongolische wirtschaftliche Jahrespläne müssen, wie alle solche Aufstellungen, mit Vorbehalt gewertet werden. An ihre Inangriffnahme ist während der Kriegsdauer kaum zu denken, da die Mandschurei und Nord-China sowie neuerdings die südlichen Eroberungen sehr viel dringendere Anforderungen an Japans Wirtschafts- und Finanzkraft stellen.

Der Verf. schließt sein Kapitel über die Mengchiang-Föderation mit der Prognose: „Wenn die japanischen Festlands-Politiker die Forderung des Wüstengürtels als völkisch eigengesetzlichen Raum anerkennen, so bürgen die Mongolen und ihre völkische Idee für den Bestand des japanisch-russischen Ausgleichs in Asien." Es kann natürlich auch umgekehrt kommen. Weder das zaristische noch das sowjetische Rußland haben bisher Interesse an dem Wiedererstehen eines Großmongolischen Reiches im Geiste Dschingiskhans gezeigt. Dasselbe gilt von China, das die Mongolei stets nach dem Grundsatz „divide et impera" behandelt hat. Anders liegt der Fall bei Japan, das schon aus rein strategischen Gründen die Zerstückelung der Mongolei in chinesisch, russisch und japanisch beherrschte Teile kaum auf die Dauer als eine unabänderliche Gegebenheit wird hinnehmen können. Darin liegt aber die Gefahr, daß eines Tages der bisherige russisch-japanische Ausgleich, der ja auf einer Verständigung über die beiderseitigen Interessensphären in der Mongolei und Mandschurei beruht, sein Ende finden muß. Jedenfalls darf damit gerechnet werden, daß Japan im Gegensatz zu Rußland und China eine panmongolische Bewegung fördern wird, auch wenn die Aussichten für ihr Gelingen einstweilen noch gering sind. Von einem kommenden russisch-japanischen Krieg würde zweifellos auch das Schicksal der Mongolei betroffen werden.

Schließlich noch eine kurze Richtigstellung. Auf Seite 22 entsprechen die Angaben über die Expedition Pappenheim nicht ganz den Tatsachen. Der Hauptmann von Pappenheim — kein Graf von Pappenheim — war der Militärattaché bei unserer Gesandschaft in Peking. Er brach mit einigen 10 China-Deutschen von Peking aus nicht nach Hami, sondern in nordöstlicher Richtung nach der mongolisch-mandschurischen Grenze auf, um einen Auftrag durchzuführen, der nicht das geringste mit der Ausrufung einer mongolischen Autonomie im

Rücken der russischen Front zu tun hatte. Sämtliche Teilnehmer wurden, soweit bekannt, von Mongolen in russischen Diensten erschlagen, bevor sie ihren Auftrag hatten ausführen können.

In einem Nachwort weist der Verf. selbst darauf hin, daß sein Versuch, zum erstenmal eine geschlossene Darstellung der bis 1939 reichenden politischen Veränderungen in den chinesischen Randgebieten zu geben, noch einer Ergänzung bedarf, wenn einmal die Akten in den japanischen, russischen und chinesischen Archiven der wissenschaftlichen Forschung zur Verfügung stehen werden.

Afrikanistik.

Lukas, Johannes: Die Sprache der Buduma im zentralen Sudan. Auf Grund eigner Studien und des Nachlasses von G. Nachtigal. Leipzig: Dt. Morgl. Gesellsch.; F. A, Brockhaus in Komm. 1939. (XV, 147 S.) gr. 8° = Abh. f. d. Kunde d. Morgenl. XXIV, 2. RM 12.50. Bespr. von D. Westermann, Berlin.

J. Lukas unternahm 1933 mit den Mitteln des Internationalen Instituts für afrikanische Sprachen und Kulturen eine Forschungsreise nach Nordnigerien, deren Ergebnisse eine bedeutende Förderung unserer Kenntnisse über die Sprachverhältnisse im zentralen Sudan gebracht haben. Die vorliegende Arbeit bildet davon nur einen kleinen Teil, denn ihr liegen, neben eigenen Beobachtungen des Verf., in erster Linie die Aufzeichnungen Gustav Nachtigals zugrunde, der 1870 diese Länder bereiste. Es ist erfreulich, daß auch die sprachlichen Sammlungen dieses großen Pioniers so wertvoll sind, daß sie, wenn auch sehr verspätet, der Wissenschaft einen Dienst leisten.

Lukas schickt der grammatischen Bearbeitung der Sprache eine 19 Seiten lange Einleitung über die Völker- und Sprachverhältnisse des Tschadsee-Gebietes voraus, die aus diesem unbekannten Winkel Afrikas besonders willkommen ist und viele neue Mitteilungen bringt.

Die Buduma sind ein rassisch ziemlich einheitliches Volk, das deutlich nichtnegerische Züge trägt, mit den Kanem und wohl auch den Kanuri verwandt ist und hauptsächlich von Rindviehhaltung lebt. Sie werden auch Yedena oder Yidena genannt, ein Ausdruck, dessen Herkunft und Deutung unsicher ist. Yade ist nach Lukas eine einheimische Bezeichnung für den Tschadsee und na ist Kind. Yidena wird also nach Lukas bedeuten Kinder, Leute des Tschadsees. Man könnte dagegen einwenden, daß im Buduma der Genetiv nach dem regierenden Nomen steht, danach also die Deutung unmöglich wäre. Es ist hier aber so wie in manchen Sudansprachen, daß in gewissen alten Zusammensetzungen die alte Vorstellung des Genetivs beibehalten worden ist, und Herr Dr. Lukas bestätigt mir, daß dies auch für den vorliegenden Fall zutrifft.

Die Sprache der Buduma ist mit dem Kotoko und dem Logone nahe verwandt und gehört der von Lukas festgestellten tschadohamitischen Gruppe an, deren hamitischer Charakter am deutlichsten im grammatischen Geschlecht zutage tritt. Das Buduma unterscheidet Maskulin und Feminin am Nomen, Pronomen und Verb. Am Nomen ist es kenntlich durch den Ausdruck des Genetivverhältnisses, an der Form des Possessivpronomens und am verbalen Prädikat, während das Nomen selber das natürliche Geschlecht nur durch Anfügung von Nominibus in der Bedeutung männlich weiblich ausdrücken kann. Das absolute Personalpronomen unterscheidet m. u. f. in der 2. und 3. P. sg., im pl. nur in der 3. P., im Subjektspronomen nur in der 3. P. sg. In der 1. Pl. wird aber außerdem eine inklusive und eine exklusive Form unterschieden, wie sie auch das Ful kennt. Das Auftreten des grammatischen Geschlechts, seine etwaige Beziehung zu der in Sudansprachen verbreiteten pronominellen Unterscheidung von Person und Nichtperson bzw. von Belebtem und Unbelebtem, und vor allem seine Beziehungen zu den eigentlichen Hamitensprachen wie auch zu den Nilotohamitischen Sprachen sollte näher untersucht werden, eine Aufgabe, die hoffentlich Lukas selber in die Hand nehmen wird, weil er wie kaum ein anderer die Vorbedingungen besitzt.

Die vorliegende Grammatik ist nicht in jeder Hinsicht erschöpfend, dazu reichte das Material nicht. Sie ist aber klar im Aufbau, ausreichend in der Lautbezeichnung und gibt einen Einblick in die Sprache, der über die bisher vorhandenen Darstellungen erheblich hinausgeht und zuverlässiges Material liefert, das der weiteren Erforschung der zentralen Sudansprachen wertvolle Dienste leisten wird. Ungeklärt bleibt noch die Bedeutung des Silbentones und des Stärkeakzentes und ihr Verhältnis zueinander, hier mögen die Dinge ähnlich wie im Haussa liegen. Lukas bietet zur Aufklärung des nicht einfachen Problems Ansätze, weist aber darauf hin, daß sie mit Reserve aufzunehmen sind.

Fokken, P., u. K. U. v. Hassel: Waafrika wa leo. Ausgewählte und überarbeitete Suahelitexte aus Zeitschriften. Mit einem Wörterverzeichnis. Leipzig: Pan-Verlag Rud. Birnbach 1941. (64 S.) 8° = Arbeitshefte für den Sprachmittler, H. 31, hrsg. v. H. Wilsdorf. RM 2.40. Bespr. von A. Klingenheben, Hamburg.

Zusammenstellung von Artikeln aus der in Daressalam erscheinenden Monatszeitschrift Mambo Leo, die durchweg von Eingeborenen geschrieben worden sind. Beigegeben ist ein Verzeichnis seltener und neuerer Wörter. Die Zusammenstellung, die sich auf zahlreiche Seiten des Suaheli-Lebens erstreckt, stellt ein sehr willkommenes Hilfsmittel dar für den Unterricht in der modernen Suaheli-Umgangssprache, die auch sprachwissenschaftlich keineswegs uninteressant ist. In dieser Hinsicht wäre man den Verff. an einzelnen Stellen für eine Anmerkung dankbar. Da die Zählung der Nominalklassen in der Bantu- und Suaheli-Literatur ganz uneinheitlich gehandhabt wird, wäre eine Äußerung über die Bedeutung der Zahlen im Wörterverzeichnis zu empfehlen.

Zeitschriftenschau.

(Die Herren Verfasser von einschlägigen Aufsätzen, besonders in abgelegeneren Zeitschriften, werden, um ihre Aufnahme in die Zeitschriftenschau zu sichern, um Einsendung eines Sonderabzuges gebeten.)

*** = Besprechung: der Besprecher steht in ( )**

Monumenta Nipponica 2 1939:

1 1—23 H. Hammitzsch, Kangaku und Kokugaku (Überblick über die Einflüsse der chinesischen und völkischen Schule auf das Gedankengut der Tokugawazeit). — 24—39 J. L. Pierson jr., The Japanese verbal forms on -yu (Untersuchung einer interessanten Verbform aktiver Bedeutung, aber passiven Charakters mit vielen Beispielen aus dem Manyōshū). — 40—74 C. R. Boxer, The Embassy of Captain Gonçalo de Siqueira de Souza to Japan in 1644—1647 (4 Abb.). (Nach einer bibliographischen Einleitung wird über die Reise der Gesandtschaft, ihre Ziele und Aufgaben berichtet). — 75—99 R. H. van Gulik, The Lore of the Chinese Lute (1 Taf.) (Fortsetzung der Arbeit über die chinesische K'in, Zither, in Mon. Nipponica I, 2). — 100—23 H. Nakamura, Les Cartes du Japon qui servaient modèle aux cartographes européens au début des relations de l'Occident avec le Japon (6 Taf.). (Unter Heranziehung östlicher und westlicher Quellen wird der Einfluß zweier japanischer Karten, von denen sich eine in Madrid und eine in Florenz befindet, auf die europäische Kartographie aufgezeigt). — 124—39 J. Laures, S. J., Die alte Missionsbibliothek im Pei-t'ang zu Peking. (Weitere Angaben zu neuentdeckten Werken der Jesuitendruckerei am Pei-t'ang und besondere Herausstellung der Japonica darunter; vgl. auch Mon. Nipponica I, 1, S. 138ff.) — *Quellenbeiträge:* 140—236 H. Dumoulin, S. J., in Gemeinschaft mit H. Stolte, S. J., und W. Schiffer, S. J., Die Entwicklung der Kokugaku, dargestellt in ihren Hauptvertretern. (Eine Einführung umreißt die Stellung der Kokugaku in der Geschichte des Shintō und stellt die Hauptvertreter und ihre Werke heraus: Kamo Mabuchi (1697—1751) und sein Kokuikō, Motoori Norinaga (1730—1801) und sein Naobi no Mitama und Hirata Atsutane (1776—1843) und sein Taidō Wakumon. An *Textübersetzungen* folgen: 165—92 Kokuikō, „Gedanken über den Sinn des Landes" (Dumoulin) 193—211 Naobi no Mitama, „Geist der Erneuerung" (Stolte) und 212—36 Taidō Wakumon, „Es fragte einer nach dem Großen Weg" (Schiffer). — 237—67 P. Humbertclaude, Myōtei Mondō, Une apologétique chrétienne japonaise de 1605 (Fortsetzung der in Mon. Nipponica I, 2 begonnenen Übersetzung des Werkes des Jesuitenpaters Fukan Fabian). — 268—75 H. Müller, S. J., Hai-Yaso 排耶蘇 Anti Jesus, Hayashi Razan's antichristlicher Bericht über eine konfuzianisch-christliche Disputation aus dem Jahre 1606. (Einem kurzen Lebensabriß des Gelehrten Razan, einem Überblick über die Shushi-Schule und Angaben über den Disputationsgegner Fukan Fabian folgt die Textübertragung.) — *Kurzbeiträge:* 276—80 S. Mergé, Demonologia nipponica, l'oni (1 Taf.). — 281—86 M. Marega, S. S., E-Fumi (1 Taf.). — 287—90 W. C. Repetti, S. J., A Guide to old Manila (1 Karte). — 291—92 Relics of three Jesuit Japanese Martyrs, John, Paul and James, Preserved in the Church „San Ignacio" at Manila. — 293—300 F. Hawley, Some Recent Books on 能 Nō (Beitrag zur Nō-Bibliographie). — 301—6 C. Coville, Some Japanese Economic Writings of 1937 (Maßgebende, 1937 veröffentlichte japanische Werke über Volkswirtschaft, Finanz- und Geldwesen). — *Reviews:* 307—32 *J. L. Pierson, The Manyōshū (H. Dumoulin, S. J.). — *W. Donat, Der Heldenbegriff im Schrifttum der älteren japanischen Geschichte (H. Zachert). — *G. Bonneau, Bibliographie de la littérature japonaise contemporaine (P. Humbertclaude). — *H. Praesent u. W. Haenisch, Bibliographie von Japan 1933—1935 (H. Müller, S. J.). — *R. H. van Gulik, Mi Fu on inkstones (Sir G. B. Sansom). — *R. P. H. Bernard, S. J., Les premiers rapports de la culture européenne avec la civilization japonaise (J. Laures, S. J.). — *S. Kitamura, Grundriß der Ju-Lehre (W. Schiffer, S. J.). — *Ch. W. Hepner, The Kurozumi sect of Shintō (H. Dumoulin, S. J.). — *S. Sakanishi, Kyōgen (F. H.). — *1. Kanji-cards, The Japanese Language Institute, 2. An easy method to learn Kanji, Mr. and Mrs. Oreste Vaccari, 3. Chinese-Japanese Character Cards, N. Naganuma, 4. Die wichtigsten chinesischen Zeichen im Japanischen, C. Scharschmidt (H. Müller, S. J.). — *Harvard Journal of Asiatic Studies, III 2 (R. H. van Gulik). — *T. Tsuchiya, An economic history of Japan u. E. Honjo, The social and economic history of Japan (J. B. Kraus, S. J.).

2 1—16 H. Heuvers, Kaiser Meiji als Dichter (2 Abb.). (Einer Würdigung des Meiji-tennō als Dichters folgt eine Auswahl seiner Gedichte). — 17—22 C. von Weegmann, Prof. Dr. Karl Florenz zum Gedächtnis (1 Abb.). — 23—41 N. Murakami, The Japanese at Batavia in the XVIIth Century (1 Taf.). (Bericht über die Schicksale der um 1640 herum in Batavia lebenden Japaner mit aufschlußreichem Quellenmaterial). — 42—53 S. Koda, Notes sur la presse jésuite au Japon et plus spécialement sur les livres imprimés en caractères japonais (1 Taf.). (Um 1600 herum in Kana oder Kanji gedruckte Werke der Jesuitenpresse werden behandelt). — 54—76 Th. Baty, The „Private International Law" of Japan (Darstellung der verschiedenartigen Auslegung rechtlicher Fälle). — 77—104 R. H. van Gulik, The Lore of the Chinese Lute (Fortsetzung der Arbeit über die chinesische K'in, Zither, in Mon. Nipponica II, 1). — 105—33 T. Doi, Das Sprachstudium der Gesellschaft Jesu in Japan im 16. und 17. Jahrh. (4 Taf.). (Anfänge und Methodik der Sprachstudien bei den Jesuitenmissionaren in Japan). — 135—46 H. Müller, S. J., Goethe in Japan (Goethe-Kenntnis in Japan, Übersetzungen seiner Werke, Goethe-

Bibliographie, Zusammenstellung der Gesamtausgaben europäischer Autoren in japanischer Übersetzung). 147—79 J. L. Alvarez Don Rodrigo de Vivero et la Destruction de la Nao „Madre de Deos" (1609 à 1610). (Die Berichte der europäischen Quellen zu der Zerstörung des portugiesischen Schiffes „Madre de Deos" werden durch japanische Quellen wesentlich ergänzt). — 180—85 C. R. Boxer, The Embassy of Captain Conçalo de Siqueira de Souza to Japan in 1644—47 (Fortsetzung der Arbeit in Mon. Nipponica II, 1: Japanischer Text zur Ankunft der Gesandtschaft). — 186—203 D. C. Buchanan, Some Mikuji of Fushimi Inari Jinja (1 Taf.). (Beitrag zur Sitte der Mikuji, Schreinwahrsagebriefe in Japan, hier besonders der des Fushimi Inari Schreins in Kyōto). — *Quellenbeiträge:* 204—18 H. Zachert, Aoi no Ue 葵上, Nō-Drama in zwei Akten von Komparu Ujinobu (4 Abb.) (Mit einer Einführung versehene Übersetzung des Nō-Spiels). — 219—40 M. Marega, S. S., Akogi (2 Abb., 1 Notenbeispiel). (Mit kritischer Einleitung versehene Übersetzung des Nō-Spiels von Seami.) — 241—53 H. Bohner, Tamuramaro-denki (Die Biographie des Nationalhelden Tamuramaro aus dem Gunshoruijū übersetzt und eingeleitet). — 254—63 K. Koike, Onna Daigaku 女大學. Ein Frauenspiegel der Tokugawa-zeit (Übersetzung des Einblick in Pflicht und Aufgabe der Frau gebenden Werkes, der eine Einleitung von W. Schiffer, S. J., voraussteht). — *Kurzbeiträge:* 264—76 P. D. Perkins, The Rise and Decline of Bukezukuri (4 Taf.). (Beitrag zu dem Kriegerstandsbaustil, Bukezukuri, der sich auf die Arbeiten von Prof. T. Ema stützt). — 277—84 A. Kleiser, S. J., Dona Gracia Hosokawa (Darstellung der Bekehrung der Gattin des Fürsten von Tangō nach einem Briefe des P. Antonio Prenestino (1543—90!)). — 285—88 M. Robert, Réflexions sur l'Art Japonais — 289—91 W. Fuchs, Eine altillustrierte Neuausgabe von Mamiya Rinzō's Tōtatsu kikō (Kritische Betrachtung zur Neuausgabe des Reiseberichtes von Mamiya über die 1809 von Sachalin aus nach der nordöstlichen Mandschurei unternommene Reise). — 292—301 G. Schurhammer, S. J., Neuere Hilfsmittel zum Studium der Namban-Kultur (Reiche Hinweise auf Werke, die die Aufnahme der von den Portugiesen nach Japan gebrachten europäischen Kultur und deren Auswirkung darstellen). — 302—5 G. Arnaiz, O. P., Observaciones sobre la Embajada del Domínico P. Juan Cobo. — *Reviews:* 306—29 *N. H. N. Mody, A collection of Nagasaki colour prints and paintings (J. Laures, S. J.). — *Kokusai Bunka Shinkokai, Bibliographical register of important works written in Japanese on Japan and the Far East (H. Bernard, S. J.). — *Tōhō Gakuhō, No. 9, Oktober 1938 (W. Schiffer, S. J.). — *Tōhō Gakuhō, No. 9, Januar 1939 (P. Humbertclaude, S. M.). — *T. Kunito, Japanese literature since 1868 und Kokusai Bunka Shinkokai, Introduction to contemporary Japanese literature (H. Müller, S. J.). — *R. Kunze, Praktisches Zeichenlexikon, chinesisch-deutsch-japanisch (Dr. C. Beyer und Dr. H. Müller, S. J.). — *G. Buschan, Kulturgeschichte Japans (J. B. Kraus, S. J.). — *M. Anesaki, Religious life of the Japanese people (H. Dumoulin, S. J.) — *S. Kiramura, Shu-eki jū-yoku seigi (W. Schiffer, S. J.). — *K. Koizumi, Letters from B. H. Chamberlain to Lafcadio Hearn (P. D. Perkins). — *T. Noishiki, Harakiri. Die siebenundvierzig Ronin (J. B. Kraus, S. J.) — *O. Franke, Li Tschi und Matteo Ricci (H. Bernard, S. J.). — *I. Fukuda, Criss-crosses of the Japanese mind (F. H.). — *S. Sakanishi, The spirit of the brush (F. H.). H. Hammitzsch.

Le Muséon 54, 1941:

1—4 1—15 J. Muyldermans, Evagriana de la Vaticana (Berichtigung und Ergänzung der bisherigen Euagrios-Ausgaben auf Grund der Hss. Vatic. graeci 653 703 1088 1434 und Ottob. gr. 436). —17—57 Ch. Martin, Un florilège grec d'homélies christologique des IVe et Ve siècles sur la nativité (Paris. gr. 1491; Veröffentlichung und Würdigung teilweise unbekannter Predigtstücke). — 59—89 R. Draguet, Pièces de polémique antijulianiste (zu Le Muséon 44, 1931, S. 255ff.; syrischer Text mit Übersetzung, zur Geschichte der Theologie um 600; S. 65 usw. ist volkskundlich lehrreich, daß man einen Bischof durch einen Toten weihen läßt). — 91—106 R. Draguet, Le pacte d'union de 797 entre les Jacobites et les Julianistes du patriarcat d'Antioche (syrischer Text mit Übersetzung und Beurteilung). — 107—10 L. Th. Lefort, Le prologue de l'Apocalypse en Sahidique (Ergänzung zu Horners Ausgabe). — 111—38 L. Th. Lefort, Glanures Pachômiennes (Ergänzungen zu Corp. script. Christ. orient., koptische Reihe Band 8). — 139—59 G. Ryckmans, Notes épigraphiques, troisième série. VII. Thamûd et Ṣafa (wertvolle Einzelbemerkungen zu den Inschriften). — 161—86 A. J. van Windekens, Huns blancs et ārçī, essay sur les appellations du „tokharien" (Überblick über die Geschichte der Frage und Versuch einer Lösung, mit einem Schlußwort über die Rassenzugehörigkeit). — 187—95 Karl Habersaat, Beiträge zur Bibliographie der jüdisch-deutschen Handschriften nebst Nachtrag zu Shunami, Bibliography. — 196—8 Karl Habersaat, Hebraica nebst Nachträgen zu den „Glossaren und Paraphrasen zum Hohen-Lied" (zu Le Muséon 53, 1940, S. 105).

Leipoldt.

Orientalia Christiana Periodica 7 1941:

3/4 329—69 B. Marx, Der homiletische Nachlaß des Basileios von Seleukia (weist 49 echte Homilien nach, davon 6 pseudo-athanasianische). — 406—60 E. Hermann, Die Regelung der Armut in den byzantinischen Klöstern (bis zum 15. Jahrh.). — 461—79 G. Hofmann, Der hl. Johannes Klimax bei Photios (elf Scholien des Photios können nicht als unecht zurückgewiesen werden). — 480—97 W. F. Volbach, Die Ikone der Apostelfürsten in St. Peter zu Rom (Restauration i. J. 1941 förderte ein altes Tempera-Bild unter der Ölmalerei zu Tage; serbische Arbeit aus dem letzten Jahrzehnt vor 1300 mit den Stifterbildern der serb. Könige Milutin und Dragutin). — 498—513 V. Meysztowicz, Natalinus „Grand Empereur de toute la Russie" au lendemain du Concile de Trente. — 514—18 J. M. Vosté, Alphonse Mingana. À propos du „Catalogue of the Mingana Collection t. III" (Richtigstellung einer Reihe von schweren biographischen Irrtümern). — 518—26 A. Raes, Le première édition romaine de la liturgie de Saint Jean Chrysostome en staroslave. — *Tillyard, The Hymns of the Octoechus (A. Raes). — *Peñuela, „Die Goldene" des Ibn al-Munāṣif (Lator). — *Köbert, Bayān muškil al-aḥādīṯ des Ibn Fūrak (S. Lator). — *Asín Palacios, Contribución a la toponomia árabe de España (S. Lator). Heffening.

Verlag und Expedition: J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig C 1, Scherlstr. 2. — Druck der August Pries GmbH. in Leipzig. — Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Richard Hartmann, Berlin.